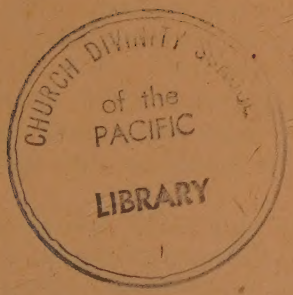
CENTRE DE PASTORALE LITURGIQUE

LA MAISON-DIEU



LES ÉDITIONS DU CERF
29, boul. Latour-Maubourg, Paris-7e

Cum permissu superiorum.

D. L., 4e trimestre 1953. — Imprimeur, nº 1.021.

LA MAISON-DIEU

N° 35

CHURCH DIVINITY SCHOOL of the PACIFIC LIBRARY

SOMMAIRE

Qu'est-ce que la Concélébration ?

Le renouveau d'attention accordé dans l'Église latine à la concélébration du saint Sacrifice est un résultat important de l'œuvre de restauration du sens eucharistique entreprise par le bienheureux Pie X et développée par ses successeurs. Les grandes concélébrations orientales qui ont eu lieu depuis un demi-siècle à Saint-Pierre de Rome n'ont pas seulement frappé les pèlerins par la beauté de leurs formes d'expression liturgique, elles ont en même temps montré dans la concélébration la manifestation par excellence du mystère eucharistique d'unité.

Ces concélébrations romaines ont peu à peu inspiré le « désir non négligeable qui se manifeste chez des fidèles de plus en plus nombreux de signifier rituellement l'unité du sacrifice et du sacerdoce », *comme le relevait récemment la commission épiscopale de liturgie, en souhaitant que la concélébration soit permise dans l'Église latine,* « au moins en des cas exceptionnels où de nombreux prêtres se trouvent réunis autour de leur évêque, par exemple au cours des retraites ecclésiastiques ou des grands pèlerinages diocésains « (*Cf.* La Maison-Dieu, *n° 34, p. 147*).

Le seul but des articles réunis ici est d'aider à comprendre en quoi consiste exactement la concélébration, et de dissiper quelques erreurs sur l'histoire de la messe concélébrée et le déroulement de ses cérémonies. La concélébration n'est pas une simple juxtaposition de célébrations individuelles, et la

messe privée, absolument traditionnelle et de valeur dogmatiquement garantie, est, dans ses formes liturgiques, beaucoup plus différente de la messe concélébrée que certains ne se l'imaginent. Le caractère symphonique de la concélébration apparaît avec évidence dans les liturgies eucharistiques orientales, que décrit le P. Raes, *et, en dehors de la messe, d'une façon analogique, dans certains sacrements et sacramentaux et jusque dans l'office divin (article de* M. Honoré *et note du* P. Roguet). *Le pontifical met également en valeur le caractère à la fois symphonique et hiérarchique de la concélébration des nouveaux prêtres avec l'évêque, si toutefois on ne transforme pas indûment en chœur parlé la récitation des prières, prévue à voix basse* (submissa voce, tacite) *par toute la tradition romaine.*

Ayant constaté que la synchronisation pure et simple était étrangère à la concélébration eucharistique authentique, certains se sont demandé si la récitation du canon, de l'anaphore, appartenait à l'essence du rôle du prêtre concélébrant. Les débats sur cette question n'ont pas été sans quelque confusion historique et théologique. Les deux études complémentaires de Dom Botte *et du* P. Raes *y apporteront, croyons-nous, des lumières nouvelles. Le premier, par un faisceau d'arguments historiques dont la convergence semble bien décisive, montre que l'Église antique a connu une forme de concélébration eucharistique où seul le consacrant principal prononçait le canon, et dans le canon les paroles du Seigneur à la Cène, tandis que les prêtres concélébrants marquaient par leur attitude et peut-être par un geste leur intention non équivoque de consacrer avec lui. Le sentiment exprimé par le pape Jean VIII paraît ici d'une autorité considérable.*

Une seconde constatation est mise en relief par Dom Botte : c'est certainement l'Église romaine (saint Grégoire peut-être) qui introduisit la récitation du canon par tous les concélébrants (la récitation des prières de l'offertoire, dont l'opportunité liturgique est peut-être discutable, n'a été prescrite par le pontifical que postérieurement à 1485). Le P. Raes démontre ici que cette récitation des paroles essentielles par tous les concélébrants n'a pas été pratiquée en dehors de la liturgie romaine avant le XVII^e siècle : c'est sous l'influence du Siège apostolique et de la théologie

occidentale qu'elle a été adoptée alors par la liturgie byzantine en Grèce et en Russie. Les incertitudes que le P. Raes relève en d'autres liturgies sur la signification théologique de la concélébration invitent à penser que la concélébration consécratoire silencieuse portait en elle-même un risque de dégradation dans la pratique et de confusion dans la doctrine, et que la concélébration récitée a été un développement réellement opportun. Pour notre part, nous croirions volontiers qu'un tel développement est irréversible, et qu'il y aurait pour le théologien et le liturgiste quelque risque d'archéologisme à vouloir le négliger.

P.-M. Gy, o. p.

BERNARD BOTTE. Moine du Mont César. *Note historique sur la concélébration dans l'Eglise ancienne*..... 9

ALPHONSE RAES, S. J. Professeur à l'Institut Pontifical oriental. *La concélébration eucharistique dans les rites orientaux*... 24

FRANÇOIS VANDENBROUCKE. Moine du Mont César. *La concélébration, acte liturgique communautaire*.. 48

ALPHONSE HONORÉ. du clergé de Lille. *Les rites concélébrés dans la liturgie latine actuelle*..... 56

PIERRE MARTIN. du clergé de Lyon. *Une survivance de la concélébration dans l'Eglise occidentale : la messe pontificale lyonnaise du jeudi saint* 72

A.-M. ROGUET. *Un cas méconnu de concélébration : la concélébration communautaire de l'Office divin*..... 74

A.-M. R. *Les messes synchronisées*..... 76

*
* *

BERNARD CAPELLE. Abbé du Mont César. *Fraction et commixtion. Aménagements souhaitables des rites actuels* 79

Les rites de la messe, qui vont de la doxologie du Canon à la communion, sont actuellement assez embrouillés et difficiles à comprendre. Un liturgiste éminent, consulteur de la Congrégation des Rites, dégage la signification profonde de la fraction et de la commixtion et émet le vœu que quelques aménagements les rendent plus simples et plus accessibles.

RENÉ-JEAN HESBERT. Moine de Solesmes. *La réforme du missel et des communs* 95

Un usage trop fréquent des messes du commun risque de nous faire oublier leur richesse. En apprenant à quelle fête de saint les pièces de chant, devenues communes, ont d'abord été propres, nous retrouverons leur véritable sens.

*
* *

HERMAN SCHMIDT, S. J. Professeur à l'Université grégorienne à Rome. *Grandeur et misère du rite*.. 110

Qu'est-ce qu'un rite ? De quel besoin profond de l'âme chrétienne procède-t-il ? Sa répétition est-il cause de force ou de faiblesse ? Quelles déformations engendre une application trop matérielle du rite ? Autant de questions fondamentales pour une sociologie et une phénoménologie de la liturgie, auxquelles répond un maître de l'enseignement liturgique. Une telle étude ne devrait être qu'une préface à des recherches encore à peine entreprises.

*
* *

Bibliographie

M.-D. FORESTIER : *Une route de liberté, le scoutisme*, (J. MOREL), 130. — N. MAURICE-DENIS et ROBERT BOULET : *Eucharistie*... (A.-G. MARTIMORT), 132.

La collection « L'Esprit liturgique ». A.-M. ROGUET : *La messe, approches du mystère*, 134; A.-M. ROGUET : *Les sacrements, signes de vie*, 135; E. FLICOTEAUX : *Le triomphe de Pâques, la Cinquantaine pascale* (R. GIRAULT), 135.

Travaux du C.P.L. en 1951. *Communion solennelle et profession de foi*; H.-Ch. Chéry : *La communion solennelle en France*; M. Gaucheron : *L'Église de France et la communion des enfants* (J. Sauvage), 136.

Bible. *Nouvelle Bible Crampon*; J. Steinmann : *Le prophète Jérémie...*; A. Gelin : *Problèmes d'Ancien Testament*; Paul-Marie de la Croix : *L'Ancien Testament, source de vie spirituelle; Abraham, père des croyants* (I.-H. Dalmais), 139. — A. Feuillet : *Le Cantique des cantiques*, 140; M.-E. Boismard : *Le Prologue de saint Jean* (G. Gourbillon), 142. — Elchinger et Dheilly : *Lectures bibliques*, 143. — P. Israël : *Pas à pas avec la Bible* (Ph. Dagonet), 143. — J. Laisney : *Cinquante Psaumes*; A. Bayart : *Sept Psaumes de louange* (J. Gelineau), 144. — F. Amiot : *Évangiles apocryphes* (R.), 145.

(Études protestantes). O. Cullmann : *Les sacrements dans l'évangile johannique...* (M.-E. Boismard), 145. — P.-H. Menoud : *La vie de l'Église naissante*, 147; J. von Allmen : *Maris et femmes d'après saint Paul*, 148; G. Crespy : *La guérison par la foi* (Alphonse Viard), 148.

Patrologie. Tertullien : *Traité du baptême*, éd. Refoulé et Drouzy, 149; Olivier Rousseau : *La descente aux enfers* (I.-H. Dalmais), 150; H. Tissot : *Les Pères vous parlent de l'Évangile* (P.-Th. Camelot), 150.

Rituel. *Pedennou ha lidou ar Vadiziant...*; *Manuale Parvum ad usum Diocesium Argentinensis et Metensis* (P.-M. Gy), 152. — Albert Schmitt : *La prière de l'Église pour les malades* (H.-R. Philippeau), 154. — *Alleluia 1954* (J.-M. Hum), 155.

Ouvrages de pédagogie religieuse, par Frère Vincent Ayel, 156.

Brochures pour favoriser la participation des fidèles, par M.-René Bonnet, 164.

Les deux spécimens de fiches des psaumes du P. Gelineau, joints à ce numéro de *La Maison-Dieu*, vous sont offerts gratuitement, conformément à l'annonce faite dans le n° 33. Le dépositaire de ces fiches est le

Service de documentation du C.P.L.,
222, faubourg Saint-Honoré, Paris-8e.
Wagram 30-63.

*
* *

A travers les Revues

L'église, lieu de la liturgie (*L'Art d'église*), 168; La concélébration du jeudi saint (*La Voix de Notre-Dame de Chartres*), 169, par P.-M. Gy.

*
* *

Le C.P.L. *Feu le Congrès de Chartres*..... 171
Les « vrais » motifs de sa suppression.

Saint Ignace d'Antioche aux Philadelphiens :

Tous ceux qui sont à Dieu et à Jésus-Christ, ceux-là sont avec l'évêque; et tous ceux qui se repentiront et viendront à l'unité de l'Église, ceux-là aussi seront à Dieu, pour qu'ils soient vivants selon Jésus-Christ...

Ayez soin de ne participer qu'à une seule eucharistie; car il n'y a qu'une seule chair de notre Seigneur Jésus-Christ, et un seul calice pour nous unir à son sang, un seul autel, comme un seul évêque avec le presbytérium et les diacres, mes compagnons de service.

III, 3-IV.

NOTE HISTORIQUE SUR LA CONCÉLÉBRATION DANS L'ÉGLISE ANCIENNE

Le problème de la concélébration est à l'ordre du jour, et certains de ses aspects ont déjà été exposés à satiété. Il y en a un cependant qui semble avoir été négligé : c'est celui de l'histoire. Ce n'est pas qu'on ait manqué de citer, et même de citer abondamment, les documents; mais on l'a fait trop souvent avec une méthode qui n'est pas celle de l'histoire. Les théologiens qui se sont occupés de la question ont transposé dans l'antiquité chrétienne des définitions et des distinctions, parfaitement légitimes d'ailleurs, qui sont celles de la théologie et de la discipline actuelles. En voici deux exemples.

La concélébration n'existe, dans la discipline actuelle de Rome, que si les concélébrants prononcent toutes les paroles dites par le célébrant principal. Si nous jugeons les documents anciens d'après ce critère, nous devons conclure que la concélébration n'a pas existé dans l'Église ancienne. Ou bien alors on se voit obligé de créer une forme de concélébration mineure appelée cérémonielle. Cette distinction répond-elle aux données de l'histoire et de la théologie patristique ?

Voici le second exemple. La concélébration apparaît comme un moyen de concilier une célébration plus expressive du caractère communautaire de la messe et de l'unité de l'Église avec la multiplicité des messes. La concélébration est conçue alors comme une synchronisation de plusieurs messes. Est-ce bien là ce que pensaient les Pères du IV^e^ siècle ?

A moderniser ainsi les termes du problème, on risque

d'en fausser les données et de réduire les textes à n'être que des arguments pour ou contre une thèse.

Dans une question aussi importante, il convient de tenir compte du développement du dogme, des institutions, de la piété. Poser à priori qu'il faut en revenir purement et simplement aux usages du IV^e^ siècle serait une erreur. Mais c'en serait une aussi de considérer la théologie et la discipline actuelles comme un bloc monolithe intangible, dont toutes les parties ont une égale consistance, et de juger la discipline ancienne d'après nos catégories modernes. Le premier devoir de l'historien, c'est de se débarrasser de ses idées propres pour saisir celles de la période qu'il étudie. C'est ce que je me propose de faire ici. Qu'on ne s'attende pas à trouver une histoire de la concélébration. Mon but est plus modeste. Je voudrais avant tout poser le problème comme il doit l'être sur le terrain de l'histoire. Si je puis réussir ainsi à dissiper quelques équivoques, j'en serai très satisfait.

Le premier document qui se présente à nous est la *Tradition apostolique* de saint Hippolyte. C'est la première ordonnance ecclésiastique qui nous apporte quelques précisions sur la célébration de l'eucharistie. Un nouvel évêque vient d'être élu et consacré. Le diacre apporte alors l'oblation, et l'évêque, avec le presbyterium, étend les mains sur les offrandes et prononce les paroles de l'anaphore[1]. Il n'est pas question, bien entendu, que les prêtres disent à voix basse la prière que l'évêque prononce tout haut; car les textes de prière d'Hippolyte sont des modèles et non des formules *ne varietur*, et l'auteur affirme explicitement le droit de l'évêque de prier autrement, pourvu que sa prière soit orthodoxe[2]. Néanmoins, il s'agit d'un acte col-

1. Hippolyte, *Tradition apostolique*, 4, éd. B. Botte, Paris, 1946 : « Illi vero offerent diacones oblationem, quique imponens manus in eam cum omni presbyterio dicat gratias agens : Dominus vobiscum. »

2. *Ibid.*, 10, p. 41 : « Que l'évêque rende grâces selon ce que nous avons dit plus haut. Il n'est pas du tout nécessaire cependant qu'il prononce les mêmes mots que nous avons dits, en sorte qu'il s'efforce de les dire par cœur dans son action de grâces à Dieu, mais qu'il rende grâces selon ses capacités. Si quelqu'un peut faire convenablement une prière grande et élevée, c'est bien; mais s'il prie et récite une prière avec mesure, qu'on ne l'empêche pas, pourvu que sa prière soit correcte et conforme à l'orthodoxie. »

lectif de tous les prêtres présents qui s'unissent à l'évêque par l'imposition des mains sur les offrandes. Dans l'excellent commentaire qu'il a donné récemment de ce passage, le P. Lécuyer dit très bien qu'il s'agit évidemment d'une concélébration[3].

Tel n'est pas cependant l'avis du P. Afanasieff, professeur à l'Institut de théologie orthodoxe de Paris. Vu l'importance du texte d'Hippolyte, qui projette sa lumière sur toute la tradition postérieure, il faut nous arrêter un moment à cette question. Pour ne pas trahir la pensée du P. Afanasieff, je traduis simplement la note qu'il consacre à ce sujet : « Dans cette imposition des mains des prêtres, comme dans celle qu'ils font à l'ordination sacerdotale, il ne faut pas voir l'expression de la concélébration (comme le dit si catégoriquement Dom B. Botte dans sa traduction de la *Tradition apostolique*, p. 30). Comme le baiser de paix que chacun donne à l'évêque, de même l'imposition des mains exprime l'accord de l'Église pour l'oblation et le témoignage de l'Église sur la dignité des ordinands. Dans l'eucharistie baptismale il n'est plus question de l'imposition des mains de l'évêque et des prêtres sur l'oblation. Si l'idée de la concélébration, dans le sens où nous l'entendons, avait été connue de l'Église de Rome, elle se serait probablement exprimée par la concélébration des évêques qui prenaient part à l'ordination[4]. »

Cette interprétation me paraît insoutenable. L'imposition des mains est un geste sacramentel et non une marque d'approbation. Au sacre de l'évêque, on demande l'approbation du peuple, qui la donne par acclamation; mais seuls les évêques imposent les mains[5]. De même à l'ordination sacerdotale, seuls les prêtres imposent les mains, et il n'y a aucune raison de dénier à ce geste une valeur sacramentelle[6]. Pour l'oblation, seuls les prêtres imposent les mains

3. LÉCUYER, *Épiscopat et presbytérat dans les écrits d'Hippolyte de Rome*, dans *Recherches de Science religieuse*, 41 (1935), pp. 30-50.

4. N. AFANASIEFF, *Trapeza Gospodnja*, Paris, 1952, p. 3, n. 6.

5. *Tradition apostolique*, 2, pp. 26-27.

6. *Ibid.*, 8, p. 37. Il y a d'autant moins de raison de douter de la valeur sacramentelle de ce geste qu'on admet aujourd'hui, d'après certains privilèges concédés à des abbés, la possibilité d'une ordination faite par un simple prêtre en vertu d'une délégation spéciale. De quel droit alors nier la valeur sacramentelle de l'imposition des mains

en même temps que l'évêque. Leur geste ne peut avoir d'autre sens que le geste de l'évêque, et celui-ci est bien un geste de consécration. C'est tout le corps sacerdotal qui s'associe comme tel à l'action sacramentelle de l'évêque.

Peut-on cependant parler de concélébration sacramentelle? N'est-ce pas le moment de parler d'une célébration purement cérémonielle? C'est là une distinction moderne qui me paraît dénuée de sens dans l'antiquité. Dans la discipline actuelle, un tel geste n'aurait aucune efficacité, parce que l'Église a précisé, comme elle en a le droit, les conditions de la concélébration. Mais c'est là une décision de droit positif qu'on ne peut transposer dans l'antiquité comme si elle était de droit divin. Qu'un geste proprement sacramentel collectif soit possible sans que tous les participants prononcent une formule, nous en avons la preuve dans le document qui nous occupe, et cette preuve est confirmée par l'Écriture et par la tradition postérieure.

Au sacre épiscopal, tous les évêques présents imposent les mains, mais un seul, au nom de tous, prononce la formule de consécration[7]. Il ne peut y avoir de doute sur la signification du geste : communiquer l'Esprit du souverain sacerdoce. L'usage a d'ailleurs un appui dans l'Écriture. En effet, saint Paul exhorte Timothée à renouveler la grâce qu'il a reçue par l'imposition des mains du presbyterium (1 Tim., 4, 14). On ne peut pas se figurer le presbyterium du temps de saint Paul imposant les mains à Timothée, tandis que chacun prononce une formule. La tradition postérieure a d'ailleurs maintenu l'usage, aussi bien en Orient qu'en Occident : au sacre épiscopal, plusieurs évêques imposaient les mains, mais un seul prononçait la formule. La Congrégation des Rites prescrit aujourd'hui la récitation des prières par les co-consacrants; mais c'est là une décision de droit positif, qui n'intéresse que le rite romain et qui ne peut rien changer à ce qui s'est fait jusqu'en 1950 et à ce qui se fait toujours dans les rites orientaux[8]. En imposant la récitation des formules, la

quand elle est faite en union avec l'évêque en vertu d'une tradition immémoriale?

7. Cf. n. 5.

8. Cf. B. Botte, *Décret de la Congrégation des Rites sur les ordinations*, dans *La Maison-Dieu*, fasc. 25 (1951), pp. 134-139.

Congrégation a d'ailleurs reconnu implicitement la valeur sacramentelle du geste, conformément d'ailleurs à la Constitution apostolique *Sacramentum ordinis*.

Nous avons donc le droit d'interpréter le geste des prêtres à la messe dans la *Tradition apostolique* par celui des évêques au sacre épiscopal. Des deux côtés nous avons affaire à un acte sacramentel collectif qui consiste en un geste dont le sens est donné par la prière du président. De même que les évêques ont l'intention de communiquer l'Esprit-Saint et la manifestent par leur geste commun, de même les prêtres qui entourent l'évêque ont l'intention d'offrir l'oblation eucharistique avec l'évêque et manifestent cette intention à la fois par leur présence autour de l'évêque et par le geste qu'ils font avec lui. Mais nous devons dire aussi que cette oblation est unique. De même qu'il n'y a pas plusieurs consécrations épiscopales synchronisées, mais une seule, faite par tout le corps épiscopal présent, de même il n'y a qu'une consécration eucharistique accomplie par tout le corps sacerdotal, et non plusieurs messes synchronisées.

Le second document que nous rencontrons est la *Didascalie des apôtres*, qui nous est conservée dans une version syriaque, partiellement dans une version latine et, sous une forme très remaniée, dans les *Constitutions apostoliques*. On peut placer la rédaction de l'ouvrage vers le milieu du III[e] siècle en Syrie. L'auteur est de peu postérieur à Hippolyte et il représente un tout autre milieu. Le passage qui nous intéresse concerne la réception d'un évêque étranger. L'évêque du lieu doit l'inviter à prononcer l'action de grâces; s'il refuse, par prudence, et en réserve l'honneur à l'évêque du lieu, qu'il dise l'action de grâces sur la coupe[9]. L'usage est étrange, et on n'en a pas d'autre exemple dans l'antiquité. Aussi le rédacteur des *Constitutions apostoliques* a-t-il substitué à l'action de grâces sur la coupe la bénédiction du peuple. Cette division de l'anaphore ne peut représenter qu'un usage local très limité, peut-être même les vues particulières du rédacteur de la *Didascalie*. Mais il n'y a aucune raison de soupçonner, avec

9. *Didascalie*, II, 58, 3, éd. Funk, p. 168. Le textes des *Constitutions apostoliques* est donné en regard.

M. Afanasieff, un remaniement postérieur[10]. L'accord de la vieille version latine avec le syriaque ne laisse aucun doute, et il est invraisemblable qu'un correcteur tardif ait songé à introduire dans le texte un usage inconnu par ailleurs. C'est le rédacteur des *Constitutions*, au contraire, qui a corrigé le texte pour le conformer aux usages reçus. Mais ce qui nous intéresse ici, c'est moins la prescription elle-même que l'idée sous-jacente : les deux évêques sont ensemble à l'autel pour y accomplir un seul sacrifice et exercer ensemble leur sacerdoce. Que l'un ou l'autre prononce la formule, en tout ou en partie, c'est une question d'honneur qui ne change rien à l'acte en lui-même. L'idée d'une concélébration des deux évêques est donc bien supposée par le rédacteur; mais les deux concélébrants ne prononcent pas ensemble les formules sacramentelles. Ou bien un seul les prononce, ou bien elles sont partagées entre les deux.

Nous pouvons rapprocher ceci d'un fait qui nous est rapporté par saint Irénée dans un fragment conservé par Eusèbe de Césarée. Il s'agit de la rencontre du pape Anicet et de saint Polycarpe à Rome. Saint Irénée n'a pas été témoin de la scène, et on peut estimer qu'il en donne une interprétation personnelle. Nous voyons au moins comment un évêque du IIe siècle pouvait se représenter l'eucharistie célébrée par le pape et par saint Polycarpe, et cela nous permet d'interpréter le texte d'après Hippolyte et la *Didascalie*, plutôt que d'après nos idées modernes.

Irénée veut montrer que la question pascale n'a pas empêché une parfaite entente entre l'évêque de Rome et celui de Smyrne : « La situation étant telle, ils communièrent l'un avec l'autre, et, à l'église, Anicet céda l'eucharistie à Polycarpe, évidemment par déférence[11]. » Le terme « communier » (κοινωνεῖν) n'a pas nécessairement le sens de communion eucharistique et il peut désigner simplement la communion ecclésiastique. Mais l'expression de celle-ci, dans l'antiquité, c'est précisément la communion eucharistique. Or dans notre contexte il s'agit bien d'une marque extérieure de cette communion et non d'un

10. *Trapeza Gospodnja*, p. 38, n. 15.
11. Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, 24, 17.

lien purement spirituel. Et puis il faut tenir compte de la suite, qui marque une gradation. Admettre un évêque orthodoxe à sa communion était un geste normal; au contraire, lui « concéder l'eucharistie » est donné comme une marque extraordinaire d'honneur. Non seulement Anicet admit Polycarpe à sa communion (ce qui aurait pu se faire par l'envoi du pain consacré); mais il lui « concéda l'eucharistie »[12]. Quel est le sens de cette expression ? Nous pouvons nous représenter la scène d'après les données d'Hippolyte et de la *Didascalie* : Polycarpe et Anicet sont debout devant le même autel dans la communauté romaine (ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ). Le pape invite alors l'évêque asiate à prononcer la formule d'action de grâces qui revient de droit à l'évêque du lieu. C'est une concession qu'il lui fait pour lui témoigner une estime toute particulière. On peut traduire, en glosant à peine : « Il lui céda l'honneur de prononcer les paroles de l'action de grâces. » Ensuite ils communièrent ensemble à la même eucharistie. Le pronom réfléchi ἑαυτοῖς[13] a évidemment ici le sens du réciproque, comme souvent dans la koïnè. Traduire : « Ils se donnèrent la communion l'un à l'autre », serait dépasser le texte; mais l'emploi du pluriel a cependant sa signification. On ne dit pas qu'Anicet communia avec Polycarpe ou que celui-ci communia avec Anicet. Il semble bien qu'Irénée se représente les deux évêques unis dans une célébration commune et communiant à une eucharistie qui est aussi bien celle de l'un que de l'autre. Cependant l'idée qu'ils se donnèrent la communion l'un à l'autre, si elle n'est pas exprimée par le texte, n'est pas non plus exclue. Nous avons un récit beaucoup plus tardif et peut-être légendaire où on nous représente une scène analogue — l'évêque Domnus concélébrant avec Siméon le Stylite —, où il est dit explicitement qu'ils se donnèrent la communion l'un à l'autre[14]. Mais je n'insiste pas sur ce point qui est secondaire. Ce qui est important, c'est que nous trouvions confirmé par saint Irénée ce que nous savons par Hippolyte et la *Didascalie* : la pratique d'une célébration collective de l'eucharistie,

12. *Cf. loc. cit.* : παρεχώρησεν... τὴν εὐχαριστίαν.
13. *Cf. loc. cit.* : ἐκοινώνησαν ἑαυτοῖς.
14. EVAGRIUS, *Hist. eccl.*, I, 13; P. G., 86, 2453 : Τὸ ἄχραντον ἱερουργήσαντες σῶμα, τῆς ζωοποιοῦ κοινωνίας ἀλλήλοις μετέδοσαν.

sans que chacun des célébrants prononce les formules sacramentelles; car on ne se figure pas assurément qu'il y ait eu à Rome, au temps de saint Polycarpe, une formule fixe de l'anaphore.

C'est le même type de concélébration que nous trouvons au IV^e^ et au V^e^ siècle. Cyrille de Jérusalem nous montre le diacre lavant les mains du pontife et des prêtres qui entourent l'autel[15]. Pourquoi, sinon parce qu'ils offrent aussi le sacrifice. Le Pseudo-Denys, qui signale le même rite, le dit explicitement : « Il faut que ceux qui vont procéder à l'action sacrée très pure soient purifiés[16]. »

Les prêtres vont donc, comme l'évêque, consacrer, car tel est bien le sens de ἱερουργία[17].

M. Afanasieff reconnaît d'ailleurs qu'à ce moment l'idée de la concélébration a fait son chemin; mais ce serait par le transfert de la concélébration du peuple sur un groupe particulier. Ici nous sommes en pleine équivoque. Le sacrifice eucharistique est bien le sacrifice du peuple chrétien; mais celui-ci l'offre par l'évêque. Parler d'une concélébration du peuple avec l'évêque, c'est employer un même mot dans deux sens différents. L'intervention d'un pouvoir hiérarchique sacerdotal n'enlève rien à l'acte de la communauté chrétienne. Il se peut que la part active des fidèles ait été méconnue à certaines époques, mais ce n'est assurément pas aux IV^e^ et V^e^ siècles. D'ailleurs M. Afanasieff part de ce principe que la concélébration des prêtres avec l'évêque était inconnue auparavant, ce qui est manifestement faux, comme nous l'avons montré pour la *Tradition* d'Hippolyte.

Notons aussi qu'on ne parle nulle part de « concélébration » du peuple. Le mot est loin d'avoir la précision que nous lui donnons aujourd'hui. Dans son sens technique, le mot *concelebrare* n'apparaît qu'au moyen âge. Avant, il n'a qu'une valeur intensive vis-à-vis de *celebrare*. En grec συλλειτουργεῖν n'est pas employé non plus dans un sens aussi défini. Il s'applique notamment au diacre qui assiste l'évêque et n'a parfois qu'un sens très général. Mais

15. *Cat.*, 23, 2; P. G., 33, 1109.
16. *De eccl. hier.*, III, 10; P. G., 3, 437.
17. Voir l'emploi de la forme verbale dans le texte d'Evagrius cité n. 14, où il ne peut avoir que le sens de consacrer.

jamais, à ma connaissance, il ne s'applique au peuple. Il n'est employé que pour un ministre qui possède une fonction dans la hiérarchie ou pour un être surnaturel[18]. On n'a jamais parlé de la concélébration du peuple, surtout avec le sens précis que nous lui donnons.

Il ne faut pas confondre d'ailleurs les mots avec les choses. L'idée de la concélébration peut être exprimée par d'autres mots que *concelebrare* ou συλλειτουργεῖν. Au concile de Chalcédoine, dans le procès de Bassianus, évêque d'Ephèse, nous relevons ces paroles de l'accusé : « Étienne a été mon prêtre pendant quatre ans; il célébrait la liturgie avec moi, il recevait la communion de moi comme de son évêque, et cela le jour même où ils m'ont enfermé[19]. » Il n'y a pas de doute ici sur le sens de λειτουργεῖν. Il ne s'agit pas de la collaboration ordinaire du prêtre avec son évêque; le contexte indique que le jour même Étienne avait célébré la liturgie avec Bassianus et avait communié de sa main.

Nous trouvons aussi un témoignage intéressant au concile de Constantinople de 680. Le prêtre Constantin explique comment on retrouva le texte latin des actes de Chalcédoine quelque temps auparavant. L'évêque de Carthage Fortunius était venu à Constantinople. Or « au moment où il allait célébrer la liturgie » on se demanda s'il fallait le placer avant ou après les métropolites en séjour dans la ville. C'est à cette occasion qu'on chercha les actes de Chalcédoine et qu'on retrouva la version latine[20]. Il s'agit évidemment d'une célébration commune, sinon la question de préséance ne se serait pas posée; mais on dit bien clairement qu'il allait célébrer la liturgie (μέλλοντος αὐτοῦ λειτουργεῖν). Un évêque latin de passage à Constantinople était donc invité à concélébrer avec les Grecs. On ne peut songer un instant qu'un évêque africain ait connu assez de grec pour

18. Voir la note du P. Raes, dans *Le dialogue de la Grande Entrée*, dans *Orientalia christiana periodica*, 18 (1952), pp. 46-48. Il est bon de noter que tous les textes cités par les partisans de la concélébration ne sont pas probants, le verbe συλλειτουργεῖν et les mots apparentés n'ayant pas toujours la valeur précise que nous donnons aux mots concélébration, concélébrer.

19. Mansi, 7, 280. On n'emploie pas συλλειτουργεῖν, mais : μετ'ἐμοῦ ἐλειτούργει.

20. Mansi, 11, 593.

réciter l'anaphore de saint Jean Chrysostome. C'est donc toujours de la même forme de concélébration qu'il s'agit, celle que nous trouvons chez saint Cyrille et le Pseudo-Denys.

Il en est de même au temps de Photius, et ici le texte est plus formel, car nous trouvons explicitement le terme συλλειτουργεῖν et nous voyons comment on le comprenait à Rome.

Les discussions sur le texte original de la lettre de Jean VIII n'importent pas ici : la teneur du passage qui nous intéresse est établie avec certitude par les deux versions[21]. Le pape répond à la plainte de Photius sur la conduite de ses deux légats, qui étaient deux prêtres romains : ils n'ont pas voulu concélébrer avec le patriarche. La lettre de Photius contenait l'expression συλλειτουργῆσαί σοι, qui se retrouve dans le texte grec de la réponse, tandis que la lettre latine, qui est probablement l'original, avait *tecum... consecrare*. Le pape répond que ses légats ont agi ainsi parce qu'ils n'avaient pas reçu d'instructions spéciales en l'occurrence; mais sa réponse et la lettre de Photius supposent admis le principe que les légats concélèbrent avec le patriarche quand il est en communion avec Rome. Et il s'agit bien d'une vraie concélébration : *consecrare cum aliquo*. Et il ne peut pas être question d'une concélébration diaconale, puisque les deux légats sont prêtres. Il n'y a pas de doute sur le sens de la concélébration à Rome à cette époque. Un appendice de l'*Ordo romanus I* nous apprend ce qui s'y faisait, aux grandes fêtes au VII-VIII[e] siècle[22]. Les cardinaux prêtres entouraient le pape, à gauche et à droite, et ils récitaient avec lui le canon en tenant en main trois oblata. Il ne s'agit pas de toutes les prières de la messe. Sans doute les prières de l'offertoire étaient-elles inexistantes à cette époque. Mais on ne voit pas les concélébrants réciter à voix basse ce que le pape chante tout haut : ni

21. Cf., pour le texte latin, P. L., 126, 871; pour le texte grec, Mansi, 17, 413.

22. Cet appendice forme l'*Ordo III* de M. Andrieu, *Les Ordines romani*, Louvain (1948), t. II, p. 131 : « Et accedente pontifice ad altare, dextra levaque circumdant altare et simul cum illa canonem dicunt, tenentes oblatas in manibus, non super altare, ut vox pontificis valentius audiatur, et simul consecrant corpus et sanguinem domini, sed tantum pontifex facit super altare crucem dextra levaque. »

les oraisons, ni la préface, ni le *Pater*, ni la post-communion. Il n'y a que le canon qui est dit en commun, de telle manière cependant que la voix du pape domine (*ut vox pontificis valentius audiatur*). Il est bien peu probable que nous puissions transposer cet usage à Constantinople et supposer que les légats récitaient les paroles de l'anaphore byzantine. Il semble bien que ceux de Jean VIII en aient été incapables, car ils ne semblent pas connaître le grec et doivent se servir d'un interprète. On peut même se demander s'ils étaient capables de soupçonner la différence qui existait entre la lettre originale du pape et la version grecque qui n'était guère conforme à l'original. Et puis tel n'était certainement pas l'usage byzantin. Aucun document ne nous permet de supposer que Constantinople ait abandonné l'usage de la concélébration silencieuse au temps de Photius. Ce n'est que tardivement qu'on voit les concélébrants orientaux se partager les formules, et nulle part on ne voit un usage conforme au romain. Consacrer avec le patriarche, suivant les paroles de Jean VIII, ne pouvait pas signifier autre chose que se conformer à l'usage byzantin. Le pape reconnaît implicitement la validité de cet usage et lui donne le sens d'une vraie concélébration.

Jusqu'où remonte l'usage attesté à Rome par le supplément de l'*Ordo I*? Il est impossible de le dire. On peut affirmer toutefois qu'il n'est pas primitif. Il est inconnu de la *Tradition apostolique* et il n'a pu s'implanter qu'au moment où il y a eu à Rome une formule fixe pour le canon. Encore faut-il se rappeler que son texte n'avait pas pris, du premier coup, une forme aussi rigide qu'aujourd'hui. Il y avait notamment les embolismes du *Hanc igitur* ou du *Quam oblationem*. On se figure mal les concélébrants suivant chacun dans un sacramentaire les formules propres. Une récitation intégrale du canon ne paraît guère possible avant saint Grégoire, car du IV^e^ au VI^e^ siècle le texte a subi des remaniements considérables.

En tout cas il s'est produit un changement à Rome entre le III^e^ et le VII^e^ siècle, peut-être au temps de saint Grégoire. Quelle est la portée de ce changement? Y a-t-il rupture avec la tradition antérieure ou bien développement? La réponse ne me paraît pas douteuse, nous sommes en présence d'un développement.

Nous constatons en effet deux formes successives de concélébration. De quel droit affirmer que la première est mineure, non sacramentelle, et que la seconde a introduit un changement radical ? La concélébration silencieuse, seule possible à l'époque, est pratiquée dès le IIIe siècle, en accord avec la tradition orientale. L'analogie avec le sacre épiscopal nous permet d'affirmer qu'il s'agit bien d'une participation sacramentelle. Si nous voyons s'introduire, à un moment donné, la récitation du canon, nous pouvons conclure qu'on a voulu donner à cette participation une forme plus expressive, mais non pas qu'on a introduit une participation sacramentelle qui n'existait pas auparavant. D'ailleurs, comment aurait pu germer l'idée de faire réciter le canon par les prêtres si l'on n'avait pas eu conscience qu'ils étaient autour de l'évêque non pour l'assister, mais pour exercer avec lui leur sacerdoce ? La récitation du canon suppose la préexistence d'une vraie concélébration, sinon on se trouverait en présence d'une création *ex nihilo* parfaitement inexplicable. Nous avons affaire à un changement qui est d'ordre disciplinaire et qui ne vaut que pour l'Église romaine. Le pape Jean VIII ne conteste nullement la légitimité de l'usage byzantin qui différait de celui de Rome.

Nous pouvons arrêter ici les notes historiques et tirer les conclusions. En matière sacramentaire, il faut s'appuyer avant tout sur la tradition de l'Église et non sur les spéculations des théologiens. C'est le pape Pie XII lui-même qui nous le rappelle, dans sa Constitution apostolique sur les ordinations[23]. Dans un domaine où les théologiens du moyen âge avaient tout embrouillé par leurs spéculations, le pape a eu la sagesse de rétablir le vrai sens de la tradition en s'appuyant sur ce qui s'est fait dans toutes les Églises depuis les origines. Si nous voulons voir clair dans la question de la concélébration, il nous faut suivre aussi la méthode qui nous est indiquée par le pape. Ce qui est essentiel, ce n'est pas ce qui s'est fait à telle époque dans une Église déterminée — fût-ce celle de Rome, puisque pour les ordinations

23. Cf. B. Botte, *La Constitution apostolique « Sacramentum ordinis »*, dans *La Maison-Dieu*, 16 (1948), pp. 124-129.

elle avait adopté pratiquement la position des scolastiques —, mais ce qui est attesté universellement par la plus ancienne tradition. Or ce que celle-ci nous atteste, c'est la messe unique célébrée par l'évêque conjointement avec ses prêtres, ceux-ci exerçant réellement leur pouvoir sacerdotal, même si leur concélébration est silencieuse. Sans doute l'Église peut déterminer les gestes et les paroles qui doivent exprimer leur intention de concélébrer; mais ce sont là des décisions de droit positif et non des exigences de droit divin. Les prêtres romains du III[e] siècle consacraient aussi validement l'eucharistie en imposant les mains aux offrandes que les évêques consacraient validement le nouvel élu par leur imposition silencieuse des mains. C'étaient des actes collectifs dont le sens était donné par la prière du président. Une concélébration purement cérémonielle, qui n'aurait eu aucune valeur sacramentelle, est un mythe dont il faut se débarrasser. Il n'a aucun appui dans la tradition.

Mais si cette concélébration est sacramentelle, elle n'est pas la célébration synchronisée de plusieurs messes. Il n'y a qu'un sacrifice, comme il n'y a qu'un sacre épiscopal. Ici je risque de décevoir et de refroidir certains partisans de la concélébration, mais je n'ai pas entrepris de défendre une thèse. J'essaie de voir comment les choses se présentent du point de vue historique. La concélébration n'a pas eu pour but de multiplier les messes, mais d'exprimer l'unité de l'Église et du sacerdoce. L'idéal de l'Église antique a été de voir l'Église réunie autour d'un seul autel, offrant un seul sacrifice et communiant ensemble à ce sacrifice. Quand l'Église romaine a introduit la récitation collective du canon, elle n'a rien changé à la tradition antérieure. C'est toujours une seule et même messe célébrée par plusieurs.

L'abandon progressif de la concélébration et la multiplication des célébrations séparées sont dus surtout à une nécessité pastorale : la cause première et principale a été de satisfaire aux besoins du peuple chrétien. Le maintien rigide du principe de l'unité du sacrifice aurait abouti à priver une grande partie du peuple chrétien de la participation eucharistique, à cause de l'exiguïté des églises et de la dissémination de la population. La lettre

de saint Léon au patriarche d'Alexandrie est très éloquente à ce sujet[24]. Une seconde cause fut la dévotion des chrétiens qui désiraient voir célébrer la messe à une intention particulière. Ainsi se sont multipliées les fondations pieuses depuis le haut moyen âge. La dévotion des prêtres ne vient qu'en troisième lieu. A un moment où la concélébration était tombée en désuétude, la messe privée était pour eux le seul moyen d'exercer leur sacerdoce. Encore faut-il noter que la pratique du moyen âge ne fut pas toujours de pure dévotion. Si des saints célébraient plusieurs fois par jour par estime de la messe, d'autres le faisaient pour multiplier les honoraires plutôt que les fruits spirituels du sacrifice. La décrétale qui interdit cette pratique a voulu sans doute mettre un frein à la rapacité de certains clercs peu scrupuleux[25]; mais on aurait obtenu le même résultat en interdisant d'accepter plus d'un honoraire. Il ne semble pas douteux que l'Église n'ait jugé cette forme de piété abusive et contraire à la tradition.

Un retour à la pratique ancienne, dans certaines circonstances, ne serait pas une régression de la piété eucharistique. Il n'est nullement prouvé que les chanoines de Saint-Pierre, qui assistent à la messe papale après avoir célébré eux-mêmes, acquièrent à l'Église un capital spirituel plus considérable que les prêtres romains du III[e] siècle qui concélébraient avec le pape et communiaient de sa main. Il est légitime de souhaiter une réforme dans ce sens et de soumettre au Saint-Siège les vœux d'un grand nombre d'évêques et de prêtres.

Quant au mode de concélébration, c'est une question de droit positif. L'Église a le droit de déterminer les paroles et les gestes des concélébrants. Le fait que la concélébration a été silencieuse aux permiers siècles ne veut pas dire que c'est en soi la meilleure solution. C'était la seule qui était possible en l'absence de formule fixe. Mais le fait que la concélébration à l'ordination sacerdotale comporte aujourd'hui la récitation de toutes les prières ne prouve pas davantage que c'est la forme idéale. A

24. *Epist.*, 9, 2; Mansi, 5, 1142.

25. Il s'agit d'une décrétale du pape Alexandre II, dont un fragment est rapportée par Yves de Chartres, *Decret.*, II, 81 (P. L., 161, 178) et a passé dans Gratien, III, D. 1, c. 53.

Rome, au VIII[e] siècle, on ne connaissait pas ce bourdonnement des concélébrants qui accompagne aujourd'hui le chant de la préface, du *Pater* et de la post-communion, et les prêtres ne disaient que le canon avec l'évêque. Il n'est d'ailleurs pas nécessaire que toutes les formules soient dites par le même. Les rites orientaux prévoient des prières qui sont dites par un des concélébrants. Il faut en tout cas partir du principe qu'une concélébration est un acte collectif et que la meilleure forme sera celle qui soulignera l'unité du sacrifice tout en exprimant la volonté de participation sacramentelle de chacun.

Je n'ai pas la naïveté de croire que ces notes recueilleront un assentiment unanime. J'espère cependant qu'elles aideront à clarifier le problème. On a lu les textes avec les lunettes du théologien moderne; j'ai essayé de les lire sans préjugé et en les replaçant dans leur contexte historique. J'ai été amené ainsi à bousculer certains préjugés, aussi bien des partisans de la concélébration que de ses adversaires; mais je n'ai pas entrepris de défendre une thèse : je dis simplement ce que je crois être la vérité. Cela ne veut pas dire que j'entends mettre un point final à la discussion. Je souhaite seulement qu'elle se poursuive sur une base plus positive et avec une méthode historique plus sévère.

Bernard Botte, o.s.b.

LA CONCÉLÉBRATION EUCHARISTIQUE DANS LES RITES ORIENTAUX

Avec un intérêt croissant les liturgistes latins jettent leurs regards curieux et attentifs sur les rites orientaux. Ils ne désirent pas tant les connaître pour eux-mêmes qu'y trouver, si possible, une solution aux problèmes actuels que pose leur propre liturgie; au moins en attendent-ils quelque lumière qui puisse les guider dans leur recherche d'une liturgie plus vécue, plus ouverte aux fidèles. On ne peut que se réjouir de l'intérêt qu'on porte aux liturgies de ces vieilles chrétientés, qui, malgré de longues persécutions et une situation diminuée au point de vue civil et religieux sous des gouvernements non chrétiens, ont su maintenir avec la foi de leurs pères la pratique vivante de leurs offices liturgiques.

Parmi les pratiques rituelles qui actuellement excitent l'intérêt des Latins, la concélébration eucharistique, qu'on dit exister en Orient, vient au premier rang. Il peut donc être utile de donner de cette manière de célébrer le saint sacrifice une idée exacte, précise et la plus complète possible. C'est ce que nous essaierons de faire dans ces pages.

Une remarque préliminaire s'impose. Pour comprendre une pratique religieuse il faut sans doute l'étudier en elle-même, la considérer sous ses divers aspects, mais il ne faudrait pas la détacher de tout l'ensemble des autres pratiques religieuses d'une communauté, d'une Église, d'un peuple. On aura soin de l'examiner avec la mentalité, avec les idées courantes et avec la manière de vivre de ces chrétiens. Dans le cas présent, il est bon de se rappeler que, dans les Églises dissidentes, l'évêque et le prêtre sont avant tout des liturges, puis des pasteurs d'âmes, enfin, dans

un degré beaucoup moindre, des administrateurs de diocèse ou de paroisse; en effet, les fidèles laïcs prennent sur eux une grande part de l'administration des biens ecclésiastiques, des écoles, des œuvres de bienfaisance, etc. Remarquons encore que l'évêque ne vit pas dans son palais épiscopal comme un solitaire, mais qu'autour de lui il a une famille monastique et cléricale; ces moines et ces clercs vivent souvent sous son toit, participent quotidiennement à l'office divin, accompagnent le liturge à l'autel, l'entourent nombreux, surtout les jours de grande fête. C'est parmi eux que l'évêque prépare son successeur et le patriarche ses collaborateurs. Dans un tel milieu la concélébration liturgique se réalise de la façon la plus naturelle, elle va de soi. Comme à la maison chacun remplit la charge qui lui est confiée, chacun tient un rang plus ou moins élevé selon l'ordre ecclésiastique qu'il a reçu, lecteur, sous-diacre, diacre, etc., de même à l'église, dans la concélébration de ces mêmes personnes les fonctions liturgiques sont partagées entre elles selon les différents degrés de la hiérarchie qu'ils occupent. L'évêque siège sur le trône, les prêtres l'entourent, lui font couronne, les diacres le servent, tandis que les sous-diacres remplissent des fonctions inférieures, plus éloignées de la personne du grand-prêtre.

1. Ainsi s'explique facilement la messe solennelle de rite chaldéen, telle que nous la connaissons par les commentateurs (du VI^e^ au XIV^e^ siècle) et par les textes liturgiques manuscrits et édités.

Au milieu de la nef centrale de l'église, la remplissant sur un grand espace, s'élève l'ambon. C'est une estrade qui peut avoir jusqu'à un mètre de haut, assez spacieuse pour contenir le trône de l'évêque, les sièges pour les prêtres, les deux pupitres d'où se font les lectures, et un petit autel sur lequel sont déposés la croix et l'évangile. Pendant la première partie de la messe, c'est là que l'évêque, ses prêtres et deux diacres vont s'asseoir; d'autres diacres restent au sanctuaire, les sous-diacres sur la *solea*, tandis que les lecteurs se joignent aux chantres rangés devant le sanctuaire.

La lecture de l'évangile étant achevée, les diacres récitent les grandes supplications, puis renvoient les catéchumènes.

Quand les portes ont été fermées par les sous-diacres, l'archidiacre avec les diacres, cachés par le voile et le mur qui séparent le sanctuaire du reste de l'église, portent le pain et le vin de l'endroit appelé *gazophylacium* sur l'autel du sanctuaire et préparent tout pour le sacrifice. Entre temps le chœur chante l'antienne des Mystères, et sur l'ambon l'évêque et les prêtres se lavent les mains. Puis le voile du sanctuaire s'ouvre; l'archidiacre et les diacres en sortent, tandis que de leur côté l'évêque et les prêtres descendent de l'ambon; les deux cortèges se rencontrent et se saluent. Ensuite l'évêque entre le premier au sanctuaire et entonne le *Credo*. Les prêtres l'entourent, les diacres se tiennent près de lui, mais — chose qui nous étonne — ce n'est pas lui qui va monter à l'autel. En effet, l'archidiacre désigne un des prêtres pour célébrer, et un commentateur remarque qu'il ne doit pas l'avertir à l'avance.

Ce prêtre alors se prosterne et se relève, avance d'un pas vers l'autel, fait une deuxième et une troisième prostration, et, arrivé à l'autel, le baise au milieu, à droite, à gauche, de nouveau au milieu; puis il invoque les prières de ceux qui se trouvent à sa droite et de ceux qui se trouvent à sa gauche, et, après avoir récité à voix basse une prière pour lui-même, salue tous les fidèles présents en chantant : Paix à vous tous. C'est lui qui célèbre, c'est-à-dire que c'est lui qui récite toutes les prières de l'anaphore, chante les ecphonèses appelées canons, fait toutes les actions liturgiques sur le pain et le vin à consacrer; mais il reçoit la communion de la main de l'évêque ou d'un autre prêtre[1].

Le prêtre « offre »; le diacre n'a pas ce pouvoir; l'évêque au contraire possède un pouvoir supérieur : il ordonne les prêtres, il consacre les églises. Récemment, Mgr Ch. Journet, dans un article paru dans la *Revue Thomiste* (1953, p. 89), écrivait : « ... on dira que le pouvoir des évêques est une extension du pouvoir sacramentel d'ordre, du caractère sacramentel d'ordre. L'acte suprême du pouvoir d'ordre concerne le corps vrai du Christ; son acte secondaire concerne le Corps mystique du Christ. Le pouvoir des évêques est donc supérieur à celui des prêtres, non pas intensive-

1. Cf. J. Dauvillier, *L'Ambon ou Bēmā dans les textes de l'Église chaldéenne et de l'Église syrienne au moyen âge*, dans *Cahiers archéologiques*, t. VI (1952), pp. 11-31.

ment par rapport au Christ sacramentel, mais extensivement par rapport au Christ mystique. »

Sans avoir fait de semblables réflexions théologiques, les anciens Chaldéens — des Nestoriens — ont laissé au simple prêtre la célébration du sacrifice eucharistique; c'est pour « offrir », comme ils disaient, qu'il a été ordonné prêtre; l'évêque, lui, remplit d'autres fonctions liturgiques réservées à celui qui possède la plénitude de l'ordre sacré. Chacun a sa place dans la hiérarchie, chacun exerce les fonctions propres à son rang; voilà la concélébration. Évidemment nous nous demandons : et les autres prêtres qui sont à droite et à gauche du célébrant sont-ils de simples spectateurs n'ayant pas même l'activité des diacres, ou offrent-ils ensemble avec le célébrant? D'une telle concélébration rien ne paraît à l'extérieur; quant à leur intention, c'est là une question que nous nous posons actuellement, mais qui, je crois, ne leur est jamais venue à l'esprit : ils étaient là, à leur place, moins élevée que celle de l'évêque, supérieure à celle des diacres. Il est certain qu'extérieurement un seul célébrait. De même, après la consécration d'un nouvel évêque, celui-ci, dit la rubrique du Pontifical chaldéen, lit l'évangile, fait l'homélie et célèbre. Si deux ont été consacrés ensemble, un lit l'évangile, le second célèbre les mystères; s'ils étaient trois, le troisième prononce l'homélie.

L'image tracée dans les lignes précédentes est un souvenir du passé. Les Nestoriens forment aujourd'hui une Église qui est en train de se désagréger complètement, et chez les Chaldéens catholiques il y a plutôt pénurie qu'abondance de prêtres. En outre, devant suivre les dispositions du nouveau Droit Canon oriental, il est probable qu'ils n'ordonneront plus diacres que ceux qui sont destinés à la prêtrise. Enfin, non seulement les nombreux ministres requis pour une digne concélébration font défaut, mais les églises sont pauvres et n'ont plus tout l'ancien mobilier. En 1852 Badger ne signalait qu'une seule église chaldéenne pourvue d'un ambon; il se trouvait au fond de la nef centrale, hors d'usage.

2. Cependant à cette image de l'ancienne concélébration chaldéenne répond encore une réalité. Chez les Coptes dis-

sidents, encore aujourd'hui, m'écrit l'higoumène Jacob Muyser, curé à Faqous dans le delta du Nil, on compte parmi les concélébrants le patriarche, l'évêque, l'higoumène, le prêtre qui célèbre (les rubriques le nomment le « célébrant »), le prêtre assistant, les diacres et les ministres inférieurs. Au prêtre assistant il est permis de dire certaines prières de la liturgie, mais le célébrant seul récite l'anaphore. Jamais le prêtre assistant ne récite les paroles de l'institution, ni l'épiclèse, ni les prières de la fraction du pain, ni l'homologie avant la communion, ensemble avec le prêtre, à voix basse. D'ailleurs, le célébrant chante toute l'anaphore. Un prêtre assistant ne dit donc pas « la messe », il assiste; il lui est permis de faire les encensements, de réciter après l'épiclèse les prières de l'intercession (pour les Pères, la paix, les saisons, les offrandes, les vivants, les défunts, etc.). Si près du prêtre célébrant se trouvent d'autres prêtres, ils n'agissent pas à la façon des prêtres qui, dans la messe latine, font fonction de diacre et de sous-diacre.

A l'église du Saint-Sépulcre à Jérusalem, les Coptes dissidents célèbrent à un petit autel accolé au saint édicule du tombeau du Sauveur. Un dimanche ordinaire, étant présent à la liturgie, j'ai pu observer le prêtre célébrant assisté de deux diacres, ayant derrière lui une vingtaine de chantres; plus loin se trouvait le clergé non revêtu des vêtements liturgiques et parmi eux un évêque; aux fidèles vinrent se joindre les enfants de l'école guidés par leurs maîtres. Le prêtre chanta seul toute l'anaphore, par cœur, à sa manière; il aurait été bien difficile à d'autres prêtres de chanter ensemble et d'accord avec lui.

3. Les Éthiopiens suivent en général le rite copte. Il est intéressant de voir comment l'abba Tecle-Mariam Semharay Selim, prêtre catholique très attaché aux traditions liturgiques de son rite, parlait des ministres de la messe et de la concélébration. Il est d'usage, écrit-il[2], dans l'Église éthiopienne de célébrer la messe avec treize ministres; mais ceci se fait d'ailleurs rarement. On peut dire la messe avec sept ministres, et la coutume permet de n'en avoir que cinq.

2. *Règles spéciales de la Messe éthiopienne*, Rome, 1936.

Il n'y a qu'un prêtre célébrant, et il a sa place au milieu devant l'autel, la face tournée vers l'orient; le prêtre assistant se trouve au côté droit de l'autel, supposé carré; celui qui porte le missel est à gauche du célébrant, le diacre vis-à-vis de lui, la face tournée vers l'occident; le sous-diacre se met au côté gauche de l'autel vis-à-vis du prêtre assistant. Le sixième ministre tient le flabellum, le septième porte le cierge. Cette messe célébrée par sept ou cinq ministres, notre auteur l'appelle une concélébration proprement dite parce que ces ministres participent au même sacrifice par leur service, par la lecture des saintes Écritures, par la communion au même pain et au même calice, et encore par le fait d'omettre la célébration de la messe si un des ministres fait défaut. En outre, le célébrant se communie lui-même au pain consacré et le prêtre assistant se communie lui-même au calice. A Axoum, aux fêtes solennelles, il arrive que trois prêtres célèbrent simultanément à trois autels différents, chacun ayant des oblats et des ministres différents. Il arrive que trois prêtres célèbrent ensemble sur le même autel, mais chacun a ses propres offrandes. Par opposition à ces deux dernières manières de concélébrer, la première est pour l'auteur une concélébration proprement dite. En jugeant ainsi, cet Oriental, qui avait le sens de sa tradition, considérait justement la concélébration hiérarchique comme la vraie.

4. Si nous passons au Liban, chez les Maronites, nous y trouvons encore à la fin du XVI[e] siècle la même attitude des concélébrants; ils entouraient l'autel d'un côté et de l'autre du célébrant sans réciter avec lui les prières liturgiques. C'est ce qu'on peut conclure des paroles du P. Jérôme Dandini, visiteur apostolique en 1596 et observateur perspicace des pratiques religieuses et rituelles de ces chrétiens fortement attachés au Saint-Siège. En effet il écrivit : « *Quanti sacerdoti si trovano qui presenti, benchè siano vescovi, assistono al celebrante intorno all'altare e a quello s'appoggiano*[3]. » L'évêque assiste, il ne célèbre pas. Rien d'étonnant à cela; car nulle part la famille patriarcale

3. *Missione apostolica al Patriarca e Maroniti del Monte Libano*, Cesena, 1756.

n'était aussi unie. Le patriarche maronite n'avait pas encore divisé son territoire en évêchés; il tenait ses évêques près de lui, quitte à les envoyer, quand les circonstances l'exigeaient, dans les villes, les villages et les monastères pour agir en son nom. Depuis l'époque de Dandini bien des choses ont changé chez les Maronites, et aussi la manière de concélébrer, comme nous le verrons plus loin.

Il est probable que les Syriens et les Arméniens aussi n'ont jamais connu que la concélébration au sens large.

5. Avec les Grecs nous nous rapprochons de l'Occident; le sens communautaire de la famille s'atténue sans disparaître entièrement, l'individualisme commence à montrer sa pointe.

Les règles de la concélébration eucharistique prescrites par le *Hiératicon* de Constantinople de 1895 (pp. 146-150), répétées littéralement par celui d'Athènes de 1951 (pp. 166-172), disent explicitement que tous les concélébrants récitent les prières des trois antiphones, la prière de la Grande Entrée, celle de l'offertoire et celles de la communion. Quand elles parlent d'autres prières, par exemple la conclusion de l'épiclèse, elles les attribuent toujours au premier célébrant. Le *Typicon* d'Athènes, publié par Saliveros (sans date), dit clairement que les concélébrants se partagent les ecphonèses (p. 432); il défend en outre aux concélébrants de chanter quoi que ce soit en dehors du Δεῦτε, προσκυνήσωμεν, de l'*Apolytikion* et du troisième Ἅγιος ὁ Θεός. Bien plus, il parle du τῷ ἑνὶ μόνῳ λειτουργοῦντι ἱερεῖ, c'est-à-dire du seul prêtre offrant le sacrifice, le premier célébrant évidemment, prescrivant cependant à tous de faire la communion. Et de fait, les Grecs orthodoxes ne conçoivent pas un prêtre concélébrant, pas plus d'ailleurs qu'un diacre remplissant son ministère, qui ne ferait pas la communion à la liturgie où il concélèbre. S'il arrive qu'un prêtre qui a déjà célébré ce jour participe à la liturgie pontificale, il se retire après la Petite Entrée. Le P. Placide de Meester, O.S.B., affirme, en conformité avec les règles rappelées plus haut, que les concélébrants, aujourd'hui comme depuis plusieurs siècles, ne récitent pas l'anaphore. Il cite à l'appui de cette affirmation Nicodème l'Hagiorite, qui écrit que l'unité du sacrifice est rompue si chacun des concélébrants dit toutes les prié-

res, parce qu'un seul doit les réciter, les autres doivent écouter[4]. Nicodème écrivait à la fin du XVIII[e] siècle et tient une thèse radicale : pour sauver l'unité du sacrifice il n'y a que le premier célébrant qui puisse dire les prières.

Au XV[e] siècle, avant la prise de Constantinople, Syméon de Thessalonique est moins catégorique. Il vaut la peine de s'arrêter à cet excellent liturgiste. Découvrir la juste interprétation de son exposé n'est pas toujours facile parce que sous ses paroles nous ne parvenons pas toujours à voir les réalités dont nous ne sommes pas suffisamment informés. La liturgie qu'il commente est celle de l'évêque entouré de ses prêtres. Chacun des concélébrants dit les prières de la vestition (Migne, P. G., 155, 261 C) et peut ajouter des parcelles aux commémoraisons de la proscomidie parce que, dit Syméon, ils sont capables d'offrir le sacrifice (προσφέρειν); les diacres, n'ayant pas ce pouvoir, n'ont pas la licence d'ajouter par eux-mêmes des parcelles (289 A). Parmi les célébrants on distingue très nettement trois degrés; d'abord, l'évêque qui représente Notre-Seigneur; ensuite, les prêtres qui sont à l'intérieur du sanctuaire et représentent les premières catégories parmi les anges et qui, en tant que tels, disent les prières (781 C : εὐχαὶ); enfin, ceux qui sont avec l'évêque, et par là il faut entendre les diacres, qui représentent les anges serviteurs de l'Incarnation et les apôtres, hérauts de la Bonne Nouvelle (289 D). Ces distinctions ne sont pas purement symboliques, mais sont fondées sur une réalité : l'évêque célébrant est celui qui s'approche des mystères (τὰ μυστικά), qui les touche, les offre (θύων) parce qu'il est l'image, le type, de Celui qui s'immole pour nous; les autres au contraire (évêques et prêtres) n'ont qu'une certaine participation à ces mystères et ils ne l'ont que par l'intermédiaire du premier célébrant; c'est pourquoi, même s'ils concélèbrent, ils ne s'approchent pas des mystères comme le premier célébrant. Une troisième catégorie est composée de ces prêtres qui ont un rang inférieur et qui ne peuvent pas « dire » les mêmes choses. Qui sont ces prêtres qui ne disent pas certaines prières? Cela n'est pas clair pour nous. D'autres,

4. Ἑορτοδρόμιον, Venise, p. 576; thèse reprise par A. Pephanis, Ἑρμηνεία, Athènes, 1897, p. 154, note 1.

comme les diacres, peuvent prendre part à la communion. Enfin, les sous-diacres, les lecteurs, les chantres et les laïcs restent en dehors du sanctuaire (297 A). Le principe de discrimination se trouverait donc dans la faculté de s'approcher plus ou moins des mystères; plus on est élevé dans la hiérarchie, plus on touche de près aux dons sacrés.

Quand un diacre vient d'être ordonné prêtre, il va, après le baiser de paix, se ranger à l'autel avec les autres prêtres et là, la tête inclinée, il invoque la miséricorde de Dieu. Il ne semble donc pas dire les prières de la liturgie qui continue. Après l'épiclèse l'évêque dépose dans ses mains un second pain qu'il a consacré. L'ayant reçu, le nouveau prêtre reprend sa place et prie pour lui-même, pour l'évêque qui l'a ordonné, pour les clercs, pour les laïcs, pour les vivants et les morts. Puis, avant la fraction, il rend le dépôt sacré à l'évêque qui, pendant ce temps, a poursuivi la récitation de l'anaphore. Engager ainsi le nouveau prêtre à réciter des prières personnelles est par le fait même supposer qu'il ne dit pas les prières liturgiques ou au moins l'en dispenser. C'est le nouveau prêtre qui distribue la communion et par là il montre à tous, dit Syméon, qu'il est prêtre. Nous aurions dit : il offre le sacrifice et à cela tous reconnaissent son caractère sacerdotal; mais l'un n'exclut pas l'autre[5].

Le cas de l'évêque nouvellement consacré est différent. L'évangile achevé, il se met avant les autres évêques; il chante la première ecphonèse, celle de la prière pour les catéchumènes, et ensuite il dit les autres prières (428 A B), donc toute l'anaphore. C'est encore la pratique actuelle. Évidemment, quand ce nouvel évêque est le patriarche, c'est lui qui, comme d'habitude, célèbre la liturgie (453 C). A propos de la consécration épiscopale d'un patriarche, Syméon fait une remarque qui nous livre un des principes qui régissent la concélébration. Tous les évêques consécra-

5. La pleine concélébration du nouveau prêtre avec l'évêque qui vient de l'ordonner, mériterait une étude séparée. Pour Arcudius cette concélébration est certaine et parce que l'évêque remet après l'ordination un livre contenant les prières de la liturgie au nouveau prêtre, et parce que jusqu'au XIV[e] siècle l'évêque lui mettait dans les mains un pain non consacré au début de l'anaphore. Mais ces deux faits nécessitent une discussion serrée avant de pouvoir servir d'arguments pour prouver la pleine concélébration dont il s'agit ici.

teurs, dit-il, « touchent » celui qui est consacré par l'imposition des mains, montrant ainsi qu'ils sont tous d'accord puisqu'ils l'ont élu et qu'ils consacrent ensemble dans l'Esprit-Saint (452 D). Tous donc consacrent l'évêque parce qu'ils le touchent. Ne pourrait-on pas affirmer *a pari* que, dans la concélébration eucharistique où le premier célébrant seul touche le pain et le calice, lui seul célèbre pleinement à l'exclusion des autres? Dans un texte cité plus haut, Syméon insiste sur cet attouchement des mystères eucharistiques.

La tradition grecque est donc d'accord avec la pratique ancienne orientale, en ce qu'elle attribue la célébration des mystères à un seul célébrant; elles s'en écarte lorsqu'elle désigne l'évêque comme premier célébrant et lorsqu'elle permet aux prêtres concélébrants de réciter quelques prières de moindre importance et des formules doxologiques. Les documents des temps antérieurs permettent de retrouver ces caractéristiques jusqu'au X^e^ siècle.

Le texte de l'*Archiératicon* grec publié par I. Habert (Paris, 1676) a été rédigé par Demetrios Gemistes au XIV^e^ siècle. Cet *ordo* note toutes les particularités de la liturgie pontificale et de toutes les ordinations faites par un patriarche. Certaines prières et actions liturgiques sont dites et exécutées par tous les concélébrants; d'autres sont réservées au seul patriarche qui tient le rang de premier célébrant.

Pendant la vestition, tous disent les formules qui l'accompagnent. Tous récitent à voix basse la prière de la Petite Entrée à laquelle ils participent. Tous vont s'asseoir à côté du patriarche avant les lectures. A l'évangile, tous les évêques déposent l'omophorion. Pendant l'ecténie, le patriarche dit la prière de supplication, tous les évêques et prêtres la disent aussi; l'ecphonèse est réservée au patriarche. Tous les évêques se lavent les mains avant la Grande Entrée à laquelle tous les prêtres prennent part, mais non pas les évêques qui se rangent sur deux files entre la porte royale et l'autel. Évêques, prêtres et diacres prennent l'aer ou grand voile pour couvrir les dons pendant qu'ils récitent le tropaire : « Le noble Joseph... » Suit le dialogue entre le patriarche et ses concélébrants. Tous se donnent le baiser

de paix et ensuite les évêques, les prêtres et les diacres enlèvent l'aer. Avant l'épiclèse le patriarche et tous les autres récitent le tropaire au Saint-Esprit. Avant l'élévation les évêques reprennent leur omophorion et tous les concélébrants s'inclinent. Tous font la sainte communion. Les prêtres portent les calices à la prothèse, puis tous se lavent les mains, disent le *Nunc dimittis*, le *Trisagion*, la *Panagia Trias*, le *Pater*, l'*Apolytikion*, le *Kontakion*, le *Théotokion*, trois *Kyrie eleison*, le Τὴν τιμιωτέραν et l'*Apolysis*. Ils ne prennent plus part à la fin de la liturgie, excepté celui d'entre eux qui récite la prière de derrière l'ambon.

Plus caractéristique encore est le fait de réserver certaines parties de la liturgie au patriarche qui figure comme premier célébrant. C'est lui qui récite la première prière des fidèles, mais pas l'ecphonèse, aussi la deuxième, avec l'ecphonèse cette fois. Lui seul dit la longue prière avant la Grande Entrée et l'hymne des Chérubins. Il reçoit le discos et le calice et les dépose sur l'autel. Il dit la prière pendant les litanies suivantes et aussi l'ecphonèse. A voix basse il récite la prière avant le *Sanctus*; de la prière après le *Sanctus* on ne dit rien, mais c'est lui qui dit à haute voix les paroles de la consécration sur le pain et sur le calice, comme aussi le Τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν, après quoi il s'incline. Alors tous récitent avec lui le tropaire au Saint-Esprit, lui seul dit à voix basse l'épiclèse. A lui sont réservées l'exclamation Ἐξαιρέτως et la doxologie qui termine l'anaphore, comme aussi la prière avant le *Pater* et les deux prières qui le suivent. A la prière de l'action de grâces il dit l'ecphonèse, et lui seul achève la liturgie, excepté la prière de derrière l'ambon.

En somme, les prières et les actions liturgiques sont presque toutes réservées au premier célébrant. Les concélébrants participent aux mouvements d'ensemble, mais ne récitent que la prière de la Petite Entrée, la prière de l'ecténie et le tropaire au Saint-Esprit avant l'épiclèse.

Dans le même *Archiératicon* rien, dans la liturgie qui suit la consécration d'un évêque et l'ordination d'un prêtre, ne laisse soupçonner que le nouvel évêque ou le nouveau prêtre aient une part spéciale dans la célébration eucharistique.

Le texte de la liturgie traduit au XII[e] siècle par Leo

Thuscus[6] montre les mêmes caractéristiques et diminue encore le rôle des concélébrants. Tout se passe comme s'il n'y avait qu'un prêtre et un diacre, excepté à quelques moments de la liturgie où on voit apparaître d'autres prêtres et d'autres diacres, notamment aux seuls moments suivants : la lecture de l'évangile étant achevée, les prêtres baisent le livre que le diacre tient en main (p. 55). A la Grande Entrée les seuls diacres portent le discos et les calices et eux seuls chantent l'hymne des Chérubins pendant la procession. Une fois les dons déposés sur l'autel, le diacre, après avoir encensé l'autel, encense aussi les prêtres l'un après l'autre (p. 58). Ensuite l'évêque dit aux prêtres qui l'entourent : « Priez pour moi, saints prêtres. » Ils répondent : « Que l'Esprit-Saint descende sur vous et que la vertu du Très-Haut vous couvre. Souvenez-vous de nous. » Et lui : « Que le Seigneur Dieu se souvienne de vous dans son royaume. » Puis ils se retirent (p. 58) et, se tenant près des chancels à droite et à gauche, chacun récite l'*Oratio mysteriorum* en silence et ensuite ils prennent place près de l'autel (p. 65). Plus loin le texte ne parle plus des concélébrants, sinon à la communion (p. 73).

Avec le Codex Cryptoferratensis Γ. B. III. nous remontons au XI[e] ou au X[e] siècle. Des quelques passages publiés par Muretov K.[7] nous apprenons ceci : à la Petite Entrée les prêtres accompagnent le premier célébrant et, après la déposition de l'évangile sur l'autel, ils s'inclinent. Pendant qu'ils accompagnent le premier célébrant au trône, ils lui disent : « Beni celui qui est assis... » La lecture de l'évangile étant achevée, ils descendent tous du σύνθρονος, s'approchent de l'évangile, le vénèrent et donnent au diacre le καίρον, c'est-à-dire la permission de continuer. Après la Grande Entrée le prêtre qui va s'approcher de la sainte Table pour accomplir les mystères s'incline devant l'autel, salue les prêtres et les diacres qui se trouvent de part et d'autre et dit : « Magnifiez le Seigneur », et le dialogue se poursuit. Une dernière fois, les concélébrants sont mentionnés, comme d'habitude, à la communion. Ce prêtre qui s'approche de

6. Cf. *Liturgiae sive Missae sanctorum Patrum...*, éd. Morel, Paris, 1570.

7. *K materialam dlja istorii čineposledovanija liturgii*, Sergiev Posad, 1895, pp. 2-7.

l'autel pour célébrer, par opposition à tous les autres qui remplissent un rôle dans la liturgie, en dehors de celui-là, rappelle étonnamment le prêtre chaldéen, désigné par l'archidiacre pour aller « offrir » et dont l'approche de l'autel est ritualisée.

Plus on remonte le cours des siècles, plus le rôle joué par les concélébrants est reculé dans la pénombre; il est diminué non seulement en apparence, mais aussi quant à la participation réelle et efficace. Les textes analysés ci-dessus donnent l'impression qu'à Constantinople et en Grèce comme en Mésopotamie, en Égypte, en Éthiopie et au Liban, seul le premier célébrant offre le sacrifice. Mais comme ici c'est l'évêque qui célèbre, les concélébrants par leur présence, leur participation aux mouvements d'ensemble et à la communion eucharistique, rehaussent l'éclat de sa liturgie, la solennisent.

6. En Russie la même pratique de la concélébration a été en usage jusqu'au XVII[e] siècle; en tout cas, aucun document, à notre connaissance, ne vient démentir cette affirmation. Mais depuis lors et encore aujourd'hui les Russes suivent des règles bien différentes, inconnues aux Grecs. Quelles sont-elles ? D'où viennent-elles ?

Si les Russes, comme les Grecs, concélèbrent surtout aux fêtes du Seigneur et de la Mère de Dieu, et parfois le dimanche, dans le but de solenniser le rite par le service ministériel de beaucoup de prêtres, ils n'ont aucune difficulté à concélébrer plus fréquemment, et cela pour d'autres motifs, par exemple dans un but pratique, lorsque deux ou plusieurs prêtres ayant l'intention de célébrer se rencontrent et qu'ils tiennent à observer strictement la discipline ecclésiastique qui défend de célébrer sur un autel plus d'une liturgie par jour.

Si les concélébrants grecs, selon les règles rappelées plus haut, ne récitent tous ensemble que quelques prières, les concélébrants russes, quoi qu'il en soit des autres prières, ont, quant à la récitation des parties les plus importantes de l'anaphore, une règle très sévère et très claire. Elle se trouve dans le *Činovnik* ou Pontifical (je n'ai sous la main que l'édition de Moscou, 1798).

Le texte de la liturgie pontificale, arrivé à l'endroit où

se trouvent les paroles du Christ, comporte cette rubrique : « Il faut savoir qu'il convient grandement que ces paroles du Seigneur : *Prenez, mangez*; et : *Buvez-en tous*, soient prononcées sur le pain et sur le vin par tous les concélébrants bien ensemble, à voix modérée, en même temps que l'évêque; et que personne parmi eux ne devance l'évêque ou ne retarde sur lui, pas même d'un mot. Mais que, comme une seule bouche, tous disent (ces paroles) ensemble. De la même façon, que tous prononcent à voix basse sur le discos : Et fais ainsi ce pain; de même sur le calice : Et ce qui est dans ce calice, etc. Mais, bénir avec la main le discos et le calice appartient uniquement au seul évêque » (fol. 43 v, 44 r).

Nulle part chez les Grecs orthodoxes ou chez les dissidents d'autres rites on n'a rencontré une prescription semblable, ni l'idée qui l'a inspirée. Elle apparaît d'autant plus importante qu'elle ne s'applique pas à d'autres prières de la liturgie. Elle a été rédigée et inventée uniquement pour les paroles du Christ et pour l'épiclèse, nous pouvons même dire, uniquement pour les paroles du Christ. Cette insistance à exiger des concélébrants la prononciation strictement simultanée de ces deux passages de la liturgie ne s'explique que par la persuasion que tous les deux sont également nécessaires, sinon essentiels (ils peuvent être requis soit pour la validité, soit pour la licéité du sacrifice, ou encore comme condition *sine qua non*, peu importe en ce moment), ensuite qu'ils perdent quelque chose de leur efficacité ou causent un dommage très considérable au cas où un des concélébrants devance l'évêque dans la récitation de ces formules liturgiques ou retarde sur lui. Il est clair que chez les Russes chacun doit prononcer les paroles du Christ et l'épiclèse, et tous à l'égal du premier célébrant offrent vraiment le sacrifice eucharistique; ils doivent les prononcer simultanément parce que, sinon, tous n'offriraient pas le sacrifice.

Peut-on découvrir l'auteur de cette prescription et l'origine de la doctrine qu'elle suppose? Ne possédant pas les éditions antérieures du *Činovnik*, il faut bien nous contenter d'interroger les catalogues des livres imprimés en slavon. Le *Činovnik* de 1798 compte 163+20 folios; l'édition précédente de Moscou de 1760 a, elle aussi, 163+20 fo-

lios[8]. Sans trop risquer de se tromper on peut en conclure que les deux éditions sont identiques. L'édition de Moscou de 1721 compte 2 folios + 320 pages + 20 folios; en réduisant les pages en folios on obtient le nombre de folios des éditions précédentes; seuls les deux premiers folios auraient été abandonnés, mais cela importe peu à notre question.

Or, sur cette édition faite sous Pierre le Grand, Pekarski P.[9] fournit des détails précieux. Elle fut faite à la demande de l'évêque Innocent Kulčinskij qui devait partir pour la mission de Chine et qui n'avait trouvé de l'édition antérieure épuisée qu'un exemplaire au patriarcat de Moscou et un autre chez le métropolite de Kolomna. Devant cette constatation le Saint-Synode décida la réimpression du *Činovnik*. Mais le directeur de l'imprimerie, chargé d'exécuter cette décision, eut quelques scrupules à réimprimer l'édition précédente telle quelle et il posa au Saint-Synode six questions : 1) fallait-il remplacer partout le mot « patriarche » par celui de « Saint-Synode » ? 2) fallait-il remplacer partout le mot « Moscou » par celui de « Saint-Pétersbourg » ? 3) comment fallait-il rédiger la rubrique qui parlait du manteau noir des archimandrites de la laure de Saint-Serge, puisqu'ils venaient de le modifier ? 4) est-ce que, aux paroles augustes du Sauveur : Mangez... Buvez..., le chœur devait faire la prostration, comme il était dit dans l'ancienne édition, puisque dans les éditions modernes du *Služebnik* ou Missel cela était omis et que du temps du patriarche Joachim cela avait suscité de fortes disputes ? 5) est-ce que l'évêque et les autres ministres devaient agir à la liturgie de saint Basile comme à celle de saint Jean Chrysostome quant aux paroles du Christ ? 6) fallait-il à la liturgie des Présanctifiés donner le tropaire et le *kondak* de saint Grégoire ? Le Saint-Synode ne répondit qu'à la première de ces six questions. D'ailleurs il suffit d'ouvrir le *Činovnik* de 1798 pour voir que, malgré les questions 4 et 5 — les seules qui nous intéressent ici — le texte de la première édition moscovite n'a pas été changé. En effet, au folio 43 v. on lit : « Le chœur [fait une prostration], disant :

8. V. M. Undolskij, avec suppléments de Bičkov et Viktorov, *Očerk slavjano-rousskoj bibliografii*, Moscou, 1871, num. 2312.

9. *Opisanie slavjano-rousskikh knig i tipografij 1698-1725 godov*, Saint-Pétersbourg, 1862.

Amen. » Donc, des parenthèses. Mais, à la deuxième consécration : « Le chœur, se proternant, chante : *Amen* », on les a oubliées. Quant aux concélébrants de la liturgie de saint Basile, la rubrique « identiquement » (fol. 83) prescrit d'agir comme à la liturgie de saint Jean Chrysostome. Le seul changement, semble-t-il, que l'édition de 1721 ait apporté à la précédente regarde, au début du livre, une sentence synodale qui a été rendue conforme à des dispositions nouvelles.

En toute tranquillité, nous pouvons conclure que les rubriques qui prescrivent aux concélébrants de prononcer les paroles du Christ en même temps que l'évêque (la conclusion ne s'étend pas nécessairement à l'épiclèse) se trouvaient déjà dans la première édition moscovite du *Činovnik*. Celle-ci comptait 2 folios + 386 pages et vit le jour sous le patriarche Joachim en 1677. Or, nous savons qu'à cette époque l'impression des livres liturgiques à Moscou était entre les mains de savants venus de Kiev, où l'enseignement des lettres était bien plus avancé qu'à Moscou. Dans le *Trebnik* ou Rituel, publié sous Joachim en la même année 1677, ils ont introduit dans l'*ordo* de la Pénitence une formule indicative d'absolution, et dans celui du Mariage l'expression verbale du consentement matrimonial des époux. Les rubriques du *Činovnik* qui nous intéressent ne seraient-elles pas le résultat d'infiltrations kiéviennes ?

Ces Kiéviens, qui dirigeaient à Moscou l'impression des livres liturgiques, appartenaient à la fameuse école théologique de Kiev fondée par le métropolite Pierre Moghila (1633-1646). Durant ses études et à cause de ses fréquentes relations avec les Polonais catholiques — Kiev était alors englobé dans le territoire du royaume de Pologne — il avait subi profondément l'influence des doctrines philosophiques et théologiques en honneur en Occident. Reconnaissant leur supériorité, voulant en faire profiter la jeunesse de son Église, et dans la nécessité aussi de se défendre contre les protestants, il avait ouvert un collège ecclésiastique, nous dirions aujourd'hui une faculté de théologie. Il l'établit d'abord dans la laure des Cryptes dont il était alors archimandrite. On y suivait les auteurs latins, on finit même par y enseigner en latin. Convaincu de la justesse de la doctrine sacramentaire des catholiques et ébloui par la

clarté et la force qu'y apportait la théorie de la matière et de la forme, il n'hésita pas à en faire l'application dans son *Trebnik* paru en 1646. C'est ainsi qu'il réforma les rites de la Pénitence, de l'Onction des malades et du Mariage. Quant à l'Eucharistie il tenait fermement que la transsubstantiation du pain et du vin s'opérât par les paroles du Christ. Cela apparaît clairement dans la deuxième édition de son *Liturgicon* (Kiev, 1639), où il ajouta dans une rubrique reprise à sa première édition (Kiev, 1629) les mots soulignés dans la phrase suivante : « Le prêtre, inclinant la tête avec componction *et pensant avec grande attention que le saint pain se change dans le Corps du Christ crucifié notre Dieu, ajoutant à cela son intention*, et élevant la main droite tenant les doigts comme pour la bénédiction, montre le pain et, bénissant, dit à haute voix : Prenez, mangez, ceci est mon Corps... » (p. 314). Dans la rubrique parallèle pour la consécration du calice, il ajouta dans la deuxième édition ces mots : « ... *pensant que le saint vin se change dans le Sang du Christ notre Dieu, sortant à flots de ses saintes plaies...* » (p. 315). Au contraire, à l'épiclèse, il n'apporta aucun changement au texte traditionnel.

Moghila n'a pas publié le *Činovnik*; mais dans son *Trebnik* il a un paragraphe qui nous intéresse directement. Celui-ci se trouve à la fin du chapitre sur les défauts qui peuvent survenir pendant la liturgie quant à la « forme » du sacrement du Corps et du Sang du Christ. Là il écrit : « Enfin, que tous les prêtres sachent que, quand ils célèbrent ensemble, à aucun d'entre eux il n'est permis de devancer celui qui préside dans la récitation des paroles du Seigneur qui sont : Prenez, mangez... Buvez-en tous, ceci est mon Sang... Mais il faut ou bien (les) réciter avec lui bien ensemble, ou bien ne prononcer aucune de ces paroles, parce que celui qui préside seul suffit pour la consécration. Si quelqu'un le devance, c'est lui qui consacre, et celui qui préside les récite en vain après lui, les mystères étant déjà consacrés. C'est pourquoi donc, afin qu'un tel désordre ne soit pas accompli dans ce mystère terrible et auguste, il faut absolument que ces paroles consécratoires ou bien ne soient pas dites (par les concélébrants), ou bien soient dites ensemble, comme il a été dit plus haut, avec celui qui préside » (première partie, p. 244).

Ces prescriptions prouvent que Moghila partageait en plein la doctrine catholique au sujet de la valeur des paroles du Christ et qu'il était persuadé que la transsubstantiation s'opère *in instanti*, une fois prononcée la dernière des paroles essentielles. Voilà l'origine de la pratique actuelle des Russes orthodoxes : Moghila, rempli des doctrines occidentales, a voulu les appliquer dans la pratique liturgique.

La phrase de Moghila permet aux concélébrants de ne pas prononcer les paroles de la consécration. Faut-il en conclure qu'il considérait le concélébrant muet à l'égal du concélébrant qui suivait ses prescriptions ? Je ne le crois pas. On pourrait déduire du même paragraphe que seul celui qui préside consacre et doit consacrer, et que c'est à cause de cela que Moghila met les concélébrants en garde contre le danger de le devancer. Moghila admettait que le sacrement existe au moment où la forme est appliquée à la matière par le ministre; qui ne prononce pas la forme, omet cette application; si tous prononcent cette forme bien ensemble, tous font cette application et tous sont ministres, quoique le sacrement appelé à l'existence soit unique et le même pour tous. C'est la confection du sacrement qui intéresse Moghila, et non pas l'offrande du sacrifice, qui intéressait les anciens Chaldéens ou le Grec Nicodème l'Hagiorite. Par là se révèle, dans la manière de considérer et aussi de pratiquer la concélébration eucharistique, le changement de perspective entre les Orientaux et Moghila, qui pense et agit ici comme les Occidentaux.

7. Moghila a-t-il eu des précurseurs ? En Russie, je n'en trouve pas, et, par tout ce que nous apprend l'histoire de la liturgie dans les pays slaves, c'est peu probable. Mais il a pu y en avoir en Occident chez les Grecs catholiques. La concélébration, entendue à la manière de Moghila, existait chez les Grecs catholiques au XVIII[e] siècle, puisque Benoît XIV, aussi bien dans la bulle *Allatae sunt* du 27 juillet 1755[10] que dans la *Demandatam* du 24 décembre 1743[11], leur ordonne de la conserver. Cent ans auparavant, J. Goar, dans la première édition de son *Euchologion* (Paris, 1647,

10. Cf. *Bullarium*, Prati, t. III, 1847, p. 268.
11. *Ibidem*, t. I, p. 331.

p. 299), explique une rubrique de ce livre : le prêtre qui vient d'être ordonné prend place à l'autel au milieu des prêtres. Goar se demande pourquoi il fait cela : est-ce uniquement pour montrer qu'il est monté en dignité ? Nullement, mais « ut cum reliquis sacerdotibus et ipso pontifice sacra peragat ». Et il continue : « Huiusmodi enim est apud Graecos sicut apud Latinos consuetudo ut non tantum recenter ordinati presbyteri in eadem liturgia pontifici in sacrificio cooperentur, sed ut in diebus solemnioribus plures pontifices et sacerdotes patriarchae, episcopo vero plures sacerdotes et tandem protopapae alii concelebrent, et unum simul sacrificium et sacramentum aggrediantur. » Et après avoir rapporté en faveur de cette pratique les témoignages des *Constitutions apostoliques*, de la *Vita* du pape Zéphyrin, du pape Innocent III, des *Ordines Romani*, il relate un fait connu de tous : « Et etiamnum hodie, Roma spectante et approbante, plures Graeci sacerdotes, die Sancto Athanasio sacro, ad missam unam celebrandum, cum hierarcho sacrorum simul caeremonias solemni ac pontificio ritu peragente conveniunt. » A Rome donc, chaque année, le 2 mai, à la fête de saint Athanase, dans l'église du Collège grec dédiée à ce grand saint, plusieurs prêtres grecs concélébraient avec un évêque de rite grec, en disant ensemble les paroles consécratoires, comme il résulte du commentaire de Goar. Il faut remarquer que, selon le savant dominicain, le but de la concélébration est de rendre la liturgie plus solennelle un jour de fête; selon lui, celui qui préside est une personne constituée en dignité, un patriarche, un évêque ou, au moins, un protopapas.

Avant Goar, Pierre Arcudius a défendu la pratique grecque de la concélébration eucharistique. Dans sa *Concordia Ecclesiae occidentalis et orientalis*[12] il a intitulé le chapitre XI du livre VI : « *De consuetudine Graecorum presbyterorum qui saepenumero etiam extra ordinationem cum episcopo celebrant.* » On entend l'accusation à laquelle Arcudius se doit de répondre : que les nouveaux prêtres concélèbrent avec l'évêque qui les a ordonnés pendant la messe qui suit l'ordination; soit : les Latins le font aussi; donc c'est légitime. Mais qu'on pratique la concélébration

12. Paris, 1re éd., 1626, p. 476; 2e éd., 1676, pp. 550-552.

aussi en d'autres circonstances, cela semble être pour le moins abusif. Arcudius répond : « Consuetudinem hanc Graecorum non esse improbandam probatur a simili consuetudine Latinorum quando conferuntur sacri ordines. Et praeterea Innocentius III (lib. 4 de *Sacrificio Missae*, cap. 25) refert usitatum fuisse aliquando in Ecclesia romana ut interdum cardinales simul cum pontifice consecrarent. Itaque si apud Latinos multi presbyteri simul eandem hostiam consecrant, indeque nullum sequitur absurdum, pari ratione apud Graecos nullum inconveniens sequetur. Quod si adversus Graecos aliqua militat ratio, eandem contra Latinos in simili casu militare necesse est; atque sic breviter praesens caput absolvi posset. Verum cum non desint apud Latinos auctores graves qui praesenti consuetudini minus faveant, idcirco diligentius istud examinandum est. »

Arcudius parle évidemment de cette concélébration, semblable à celle des nouveaux prêtres avec l'évêque, celle des cardinaux avec le pape, dans laquelle tous les concélébrants prononçaient les paroles du Christ. Mais son témoignage vaut-il? S'il prétend parler d'une coutume existant chez les Grecs orthodoxes, après ce que nous avons exposé plus haut, nous devons récuser son témoignage. En tout cas, les écrits de Goar et d'Arcudius nous prouvent au moins ceci, qu'à Rome, vers l'année 1600, on était persuadé que les prêtres grecs, catholiques et dissidents, concélébraient et, en concélébrant, prononçaient tous les paroles consécratoires. I. Habert partageait la même persuasion : « *Omnes episcopi et presbyteri unicum simul sacrificium, unam synaxim celebrant* »; et encore : « *Omnes igitur presbyteri, ut hodieque fit in Graecia, eandem synaxim celebrant.* »

D'où leur venait cette persuasion? Ne trouvant aucun document sur cette question antérieurement à Arcudius, il nous faut bien recourir à une hypothèse qui peut paraître hardie. Arcudius, comme Goar et Habert, croyaient de bonne foi que les Grecs dissidents avaient une concélébration laquelle, en conformité avec leurs connaissances historiques sur les espèces de concélébration en vigueur chez les Latins et selon leurs principes catholiques au sujet de la confection des sacrements, ne pouvait être conçue autrement que comme une concélébration où tous prononçaient les paroles du Christ. Faut-il en conclure qu'Arcudius, corfiote,

que Goar, missionnaire en Grèce, et que Habert étaient mal renseignés? Il n'y aurait à cela rien d'étrange. Par expérience, nous savons combien il est difficile de s'informer sur la pratique liturgique des Orientaux, quel fossé sépare les Orientaux catholiques de leurs frères dissidents du même rite, quelle est l'ignorance parfois malveillante des Occidentaux au sujet de la religion des Orientaux parmi lesquels ils ont vécu de longues années. D'ailleurs, nous pouvons tous faire la même constatation en Europe : il suffit d'interroger les catholiques anglais sur la pratique religieuse des anglicans, les Hollandais sur celle des calvinistes, les Allemands sur celle des luthériens, les Italiens sur celle des vaudois, les Français sur celle des protestants de chez eux, etc. Les catholiques n'assistent jamais aux assemblées religieuses des dissidents, ne visitent jamais leurs temples, ne les interrogent jamais sur leur religion et, n'en connaissant que quelques particularités extérieures, n'en parlent que pour les tourner en ridicule et affirmer ainsi, de bonne foi sans doute, la supériorité de la leur. Même un prêtre orthodoxe devenu catholique peut facilement se laisser persuader que l'unique bonne manière de faire la concélébration est celle qu'expliquent les catholiques; il ne saura rien répondre à leurs arguments et il se rangera à leur manière de concélébrer.

La concélébration eucharistique qui insiste sur la prononciation rigoureusement simultanée des formules consécratoires est le résultat de la réflexion théologique des Latins. Cette pratique, nouvelle pour l'Orient, très probablement inaugurée vers l'an 1600 à Rome chez les catholiques grecs, fut acceptée par Pierre Moghila, qui l'imposa au milieu du XVII[e] siècle dans son éparchie, et la répandit par son *Trebnik*; elle passa dans la Russie moscovite sous le patriarche Joachim, grâce au *Činovnik* publié en 1677, puis, encore comme héritage de Moghila, dans l'Église ruthène unie à Rome. Je ne puis dire avec certitude quand et jusqu'à quel point elle fut reçue dans les Églises orthodoxes bulgare, serbe et roumaine. Il se peut que la manière ancienne, celle des Grecs orthodoxes, y ait été conservée.

Cette pratique fut acceptée aussi des Melkites, qui envoyaient régulièrement de jeunes clercs au collège de Saint-

Athanase à Rome. La date de la *Demandatam* (1743) est un *terminus ante quem*.

Remarquons que dans tous ces cas on ne concélèbre que les jours de fête pour donner plus de lustre à la liturgie.

8. La concélébration nouvelle se rencontre aussi en dehors du rite byzantin, notamment chez les Maronites. S'il est difficile de prouver que le passage de l'ancienne manière à la nouvelle s'est effectué par imitation des catholiques grecs ou melkites, il est probable qu'il est dû à l'influence de la doctrine catholique. Vers 1700 le patriarche maronite Etienne Al-Douaihi écrivait dans son livre *Manarat-al-'Aqdas* (t. I, Beyrouth, 1895, pp. 252 ss.) un chapitre intitulé : « Est-il permis à deux ou à trois prêtres de concélébrer ? » Le doute était provoqué par la difficulté qu'on rencontre à prononcer bien ensemble les paroles de la consécration. Après avoir montré ou cru montrer par l'histoire l'origine apostolique, la tradition constante en Orient et en Occident d'une telle concélébration, comme aussi sa convenance, il terminait en avertissant les prêtres qui ne voulaient pas concélébrer de se retirer en arrière et de garder le silence au moment de la consécration, et à ceux qui voulaient consacrer de ne pas devancer dans la récitation des paroles consécratoires le premier célébrant, mais de le suivre mot à mot à voix basse.

Dans le Missel maronite publié par le chypriote André Iskandar à Rome en 1716, un chapitre donne les règles de la concélébration; d'autres éditions reproduisirent ces règles. L'usage en fut codifié par le Synode du Mont-Liban de 1736 : il faut que tous les concélébrants soient revêtus de leurs habits liturgiques; les paroles consécratoires doivent être prononcées « *morose, distincte et attente* », et bien ensemble; la concélébration n'est permise que les jours de fête plus solennels, aux funérailles et aux anniversaires des défunts; le concélébrant qui a omis quelque chose d'essentiel ou n'a pas revêtu les habits liturgiques, n'a pas offert le sacrifice et ne peut donc pas recevoir l'aumône donnée à cette intention [13].

13. Cf. Mansi, t. 38, col. 125 s. Aussi, P. Daou, *Note sur les Origines de la Concélébration dans le rite maronite*, dans *Orient. Christ. Period.*, t. 6 (1940), pp. 233-238.

Cette dernière règle qui concerne la perception de l'honoraire des messes va accentuer la distinction entre ce qui, théologiquement, est essentiel et ce qui est accidentel dans la célébration du sacrifice eucharistique, et fera insister encore davantage sur la nécessité pour les concélébrants de prononcer bien ensemble les paroles consécratoires. Chez les dissidents, qui ne connaissent pas notre système des honoraires de messe, ce motif ne joue pas.

Jusqu'aujourd'hui les Maronites ont maintenu la fréquence de la concélébration dans les limites prévues par le Synode de 1736.

9. Les Coptes catholiques aussi connaissent la nouvelle concélébration. Leur Synode du Caire de 1898[14] ne la permet que dans les messes solennelles, et l'interdit explicitement dans les messes privées; pour les autres règles il s'inspire du Synode maronite.

Les Coptes croient, comme les Maronites, que c'est là une coutume ancienne de leur Église. Plus haut nous avons expliqué comment les Coptes dissidents conçoivent leur concélébration traditionnelle; la pratique des Coptes catholiques n'y ressemble pas; elle révèle des influences latines et byzantines : le premier célébrant célèbre avec deux autres prêtres, pas un de plus ou de moins; ces concélébrants se tiennent à sa droite et à sa gauche devant l'autel, position rappelant le prêtre latin avec son diacre et son sous-diacre, rendue quasi nécessaire du fait que l'autel des Coptes catholiques n'est pas carré, mais presque toujours semblable, quant à sa forme, à celui des Latins. Il paraît que cette concélébration a été introduite à la fin du siècle dernier.

10. Les catholiques des autres rites orientaux ne pratiquent pas la concélébration décrite ci-dessus. Il faut signaler cependant l'usage, chez les Syriens catholiques et dissidents, des trois messes simultanées; chaque prêtre à un autel différent (parfois au même autel) consacre les oblats qu'il a devant lui. Cela ne se fait pas fréquemment. Chez les Malankars, par exemple à l'occasion de la fête patronale de l'église, les curés des paroisses voisines accourent et con-

14. Cf. *Synodus Alexandrina Coptorum...*, Rome, 1899, p. 107.

célèbrent de cette manière. D'ailleurs, les deux autels qui, au Malabar, se trouvent en dehors du sanctuaire sont d'ordinaire recouverts de haut en bas par un très grand voile qui ne s'enlève qu'à l'occasion de ces messes simultanées.

11. Une dernière évolution dans la pratique de la concélébration se constate chez les catholiques de rite byzantin. Dans les communautés religieuses, dans les séminaires et les instituts d'enseignement, souvent plusieurs prêtres habitent ensemble; ils désirent célébrer la messe fréquemment, tous les jours. Pour ne pas être obligés d'offrir sur un autel plus d'un sacrifice par jour, pour ne pas être forcés de multiplier les autels avec leur iconostase, le moyen le plus pratique de satisfaire leur désir juste et légitime et d'observer en même temps les prescriptions du rite est de concélébrer. Dans cette concélébration, les processions sont raccourcies, simplifiées, parfois supprimées; les lectures sont faites à voix modérée, les chants sont récités plutôt que chantés; puisque c'est la commodité qui commande, on écourtera le plus possible. Et ainsi on en est arrivé à écarter de la concélébration toute solennité, alors que, au moins dans le rite byzantin, son but premier est de rendre la liturgie plus solennelle. Qu'une telle pratique soit légitime dans l'Église catholique, on en a la preuve dans l'édition faite par la Sacrée Congrégation Orientale de l'*Ordo celebrationis Vesperarum, Matutini et Divinae Liturgiae iuxta recensionem Ruthenorum* (edit. altera, Rome, 1953). Le chapitre v contient les règles de la concélébration d'abord *in forma solemni*, ensuite *in forma simplici* (pp. 102-114).

Les liturgistes qui désirent introduire la concélébration dans la messe latine auront, en hommes pratiques, la tentation de choisir comme modèle la concélébration byzantine *in forma simplici*. Qu'ils sachent cependant que d'autres formes de concélébration eucharistique ont existé et existent en Orient, et qu'en dehors de la commodité, le chrétien et le prêtre, conscients de la grandeur du sacrifice eucharistique et du respect dû à la liturgie, se laisseront inspirer par des motifs plus élevés.

Alphonse Raes, s.j.

LA CONCÉLÉBRATION, ACTE LITURGIQUE COMMUNAUTAIRE[1]

La concélébration est un acte liturgique collectif unique (celui des concélébrants assemblés), et non la juxtaposition, dans le temps et dans l'espace, d'une série d'actes liturgiques individuels (les messes de chacun des concélébrants). C'est sur cette différence essentielle qu'il paraît nécessaire d'insister ici.

*
* *

On sait que les questions relatives à la concélébration ont reçu récemment de notables éléments de solution du P. K. Rahner, S. J.[2]. On ne pourrait assez rendre hommage à cet auteur pour le progrès qu'il a réalisé dans la question. Il distinguait, à la suite du P. I. M. Hanssens, S. J.[3], concélébration sacramentelle et cérémonielle. La première est pratiquée aujourd'hui à l'ordination sacerdotale et au sacre épiscopal : chacun des concélébrants, en ornements liturgiques, prononce les paroles de la consécration eucharistique, et le droit de l'Église lui permet d'appliquer à cette messe une « intention » rétribuée par un *stipendium*. La concélébration cérémonielle, par contre, telle que la présentait le P. Rahner, revient à une messe à laquelle « assiste » et communie une communauté sacerdotale et que célèbre l'un de

1. Cet article reprend et développe quelque peu celui qui parut dans *Questions liturgiques et paroissiales*, 34 (1953), 9-14.

2. *Die vielen Messen und das eine Opfer. Eine Untersuchung über die rechte Norm der Messhäufigkeit*, dans *Zeitschr. f. kathol. Theologie*, 71 (1949), 257-317. Paru en volume séparé à Fribourg-en-Br., Herder, 1951, in-12, 118 pp.

3. *De concelebratione eucharistica*, articles parus dans les *Periodica de re morali, canonica, liturgica* de 1927 à 1932.

ses membres seulement; l' « intention » avec *stipendium*, de par le droit, reste alors unique : celle de ce célébrant; les prêtres qui assistent et communient peuvent lui confier diverses « intercessions » (le mot est choisi à dessein par le P. Rahner pour éviter toute équivoque avec « intention »); et on pourrait concevoir que ces « intercessions » puissent s'accompagner d'une *eleemosyna* des fidèles (distincte du *stipendium* dont la nature juridique, les effets, les conditions de transmission et d'exonération sont bien déterminés par le droit). Chacun des prêtres de cette concélébration « cérémonielle », en dehors du célébrant, ne peut dire qu'il a célébré le sacrifice de la messe; c'est une messe à laquelle il a assisté et à laquelle il a joint son « intercession ».

*
* *

Cette concélébration cérémonielle, avec « intercessions » multiples et célébrant unique, pourrait être adoptée par un acte positif de l'Église. En fait, on la pratique souvent, à l'heure actuelle, chaque fois que des prêtres réunis décident, non de célébrer leurs messes « privées », mais d'assister au contraire et de communier à la messe communautaire que l'un d'eux célèbre. Mais avec cette différence que les « intercessions », confiées peut-être au célébrant par les autres, ne font pas encore l'objet d'une *eleemosyna* organisée, reconnue et entrée dans les usages. C'est précisément sur la reconnaissance de cette *eleemosyna* aux prêtres qui assistent que devrait porter l'acte positif de l'Église, de manière à l'introduire dans les usages au même titre que le *stipendium*.

Des théologiens estiment cependant que le prêtre peut accepter n'importe quelle aumône : *dignus est operarius mercede sua*. Et qu'il peut, comme les casuistes eux-mêmes en admettent la légitimité, joindre à l' « intention » du *stipendium* d'autres « intercessions ». Le fruit rédempteur du sacrifice de la Croix est de lui-même infini; mais son *application*, à l'occasion du sacrifice sacramentel de la Croix qu'est la messe, se fait par tranches finies[4]; or l'adjonction

4. Ces points de théologie dogmatique ont été éclaircis dans un article antérieur, *Questions liturgiques et paroissiales*, 32 (1951), pp. 65-70.

de ces « intercessions » à l' « intention », déterminant toutes deux le champ d'application du fruit de la Croix à la messe, ne modifie pas la finitude radicale de ce fruit. Il suffirait que les fidèles soient avertis que leur aumône ne servira pas à dire ou à faire dire une messe *spéciale*, mais que leur demande de prière sera jointe à un sacrifice de la messe par un prêtre qui y assistera, y priera pour eux et y communiera [5].

Tout ceci explique donc que la proposition du P. Rahner peut se défendre. A la rigueur, elle pourrait même se passer d'une reconnaissance officielle de l'Église. Mais il va sans dire que cette reconnaissance donnerait à la concélébration « cérémonielle » un caractère d'authenticité que n'ont pas les messes sacerdotales communautaires qui se multiplient aujourd'hui.

*
* *

Mais cette solution n'est pas la vraie. L'examen des sources historiques (malgré la marge d'incertitude qui plane toujours sur certains documents) et l'examen dogmatique de la question révèlent, au contraire, que la concélébration traditionnelle n'est pas la concélébration « cérémonielle » qui vient d'être décrite. La concélébration traditionnelle est une concélébration « sacramentelle » : tous les prêtres qui y prennent part célèbrent bien le sacrifice de la messe. Mais tous sont réunis autour de celui d'entre eux qui préside, et leur unité liturgique est signifiée par quelques gestes, certains vêtements liturgiques, la place, la communion. Et aussi quelques paroles, mais, comme semblent bien l'indiquer les plus anciens témoins, il n'est pas obligatoire que tous prononcent les paroles de la consécration : le président les énonçait au nom de tous et, originellement, im-

5. En Allemagne, après la guerre, l'Église a pratiquement autorisé le cumul de plusieurs intentions quand leurs *stipendia* avaient perdu leur valeur. L'intention de l'Église n'était évidemment pas de donner à chacune de ces intentions un n^me^ du fruit global de la messe, mais « autant » (si ce mot a un sens en cette manière...) que si une messe spéciale lui était affectée. C'est la preuve qu'une volonté de l'Église peut régler de telles questions. Il en va de même de certaines conversions en une messe unique d'intentions provenant d'anciennes fondations, parfois séculaires, comme on en voit dans les chapitres cathédraux.

provisait les paroles de l'anaphore, ce qui exclut même la possibilité de paroles consécratoires dites en commun. L'acte liturgique est unique et *collectif*. Ce n'est pas une mise en commun d'actes individuels multiples.

Si le président prononce seul les paroles consécratoires, cette concélébration est « cérémonielle » en un sens, puisque, vus du dehors, les autres prêtres assistent et communient seulement. Mais c'est là l'écorce. Vus du dedans, ces prêtres forment d'intention une communauté au nom de laquelle parle le président quand il prononce les paroles de la consécration. Exécutant un acte liturgique collectif, communautaire, ils ne sont pas de simples assistants qui communient. Ils con-célèbrent, unis à leur président; et manifestent leur communauté liturgique par quelques paroles, quelques gestes, les vêtements, la place, la communion.

Pour résumer les précédents historiques de cette concélébration « silencieuse », et les cas analogues encore subsistants aujourd'hui (rite collectif de l'imposition des mains à l'ordination sacerdotale et au sacre épiscopal, bénédiction du chrême le jeudi saint) — sans compter la pratique presque universelle des rites orientaux où l'on concélèbre autour du président qui seul prononce le récit de l'institution et l'épiclèse — tout se passe comme si, à partir d'une certaine date, au plus tard au XIII[e] siècle, il n'y eût plus dans l'Église d'Occident de concélébration qu'à l'ordination des prêtres et au sacre épiscopal. Or c'étaient là des manières d'initier le nouvel ordonné à l'ordre reçu : ce qui explique que dans ces cas la concélébration a comporté naturellement la récitation en commun des paroles consécratoires. D'où la conclusion logique : les théologiens ne conçurent plus la concélébration que de cette manière. Les spéculations sur la nécessité de telle matière et de telle forme déterminées accentuèrent encore cette conviction. Au bout de cette évolution, il y a la conviction qu'un prêtre ne célèbre « sa » messe que s'il a lui-même prononcé les paroles consécratoires, cela va sans dire; et même le canon, sinon tout le reste. Les ouvrages sur la spiritualité sacerdotale vinrent encore renforcer cette conviction en insistant sur l'efficacité surnaturelle, pour la vie personnelle du prêtre, et la sauvegarde de ses vertus sacerdotales, de la célébration digne, attentive, pieuse et fréquente de « sa » messe. Nous ne nions pas

l'âme de vérité de toutes ces considérations. Elles ont leur poids. Mais il importe de se rendre compte du pouvoir que l'Église a toujours eu historiquement sur la matière et la forme des sacrements — *salva illorum substantia*. Et que la spiritualité du prêtre ne se bâtit pas sur la seule célébration de sa messe.

*
* *

En réalité le problème de fond est le suivant. Le prêtre occupe, dans le Corps du Christ, une place qui n'est pas celle des fidèles. Si alors l'acte liturgique réunit autour de l'autel à la fois des prêtres et des fidèles, il semble simplement normal et évident que les prêtres y agissent en tant que prêtres, et non seulement dans ce qu'ils ont de commun avec les autres fidèles. En d'autres mots, il semble normal qu'ils célèbrent comme prêtres, sans se contenter seulement d'assister et de communier comme des fidèles. Pour en venir à la situation de fait d'aujourd'hui, le code de Droit Canon ne reconnaît que deux cas où plusieurs prêtres réunis à la fois autour de l'autel y agissent tous comme prêtres. En dehors de ces cas, ou bien leur messe « communautaire » reste une messe où un seul d'entre eux célèbre, et où les autres s'alignent sur la pratique requise des fidèles et s'en contentent. Ou bien ils sont conviés à célébrer en privé, ce qui paraît sans conteste la tendance actuelle[6]. On voit du coup comment la concélébration « sacramentelle » paraît indiscutablement la solution vraie au problème qui nous occupe, la seule qui donne aux prêtres réunis d'agir comme prêtres dans la liturgie eucharistique. On voit aussi en quoi la pratique des messes « communautaires » implique un oubli grave des prérogatives liturgiques du sacerdoce.

*
* *

Puisqu'on a donné des étiquettes à la concélébration, de manière à distinguer la forme supposée authentique ou

6. Voir à ce propos la récente Note sur « La pratique des messes dites communautaires ». Texte dans *La Maison-Dieu*, cah. 34, 1953, pp. 145-156.

« sacramentelle » de son ersatz ou concélébration « cérémonielle », il paraît souhaitable de donner une étiquette également à celle que ces pages expliquent à nouveau. Les théologiens sont ainsi faits que les accolades et les dénominations bien tranchées les aident à voir clair. Mais il est embarrassant de donner une étiquette à ce qui, en réalité, n'en a pas besoin. Il s'agit bien, dans tout ce dont nous parlons ici, de véritable concélébration « sacramentelle ». Cette dénomination de « sacramentelle » insiste sur l'aspect le plus caractéristique de toute vraie concélébration : chacun des prêtres y renouvelle sacramentellement le sacrifice de la Croix. Il faudrait, dès lors, écarter résolument et définitivement la dénomination de concélébration « cérémonielle » et ne plus parler en ce cas que de messe sacerdotale communautaire. Deux types de concélébration, tous deux sacramentels, restent ainsi en présence : la concélébration « formulée », où tous les concélébrants prononcent les paroles consécratoires. Et la concélébration « silencieuse » dans le cas contraire.

*
* *

Comme conclusions pratiques, soulignons quelques points.

1. La concélébration est un usage qui fut en vigueur dans le passé et le reste encore en certains cas dans le rite latin et plus fréquemment dans la plupart des rites orientaux. Son extension ne serait donc pas une innovation.

2. Cette extension impliquerait la détermination des cas où elle est autorisée. En plus de l'ordination sacerdotale et du sacre épiscopal, où cette concélébration prend le type « formulé » (au sens défini plus haut), on pourrait envisager la concélébration aux moments de l'année liturgique où l'unité du corps presbytéral est le plus tangible : messes du jeudi saint et de la vigile pascale. (La communion des autres prêtres que le célébrant, en usage encore aujourd'hui, en est d'ailleurs le vestige.) Puis aux circonstances où la hiérarchie se trouve le mieux mise en évidence : ainsi les cas où l'évêque préside, ou bien l'abbé qui a l'usage des pontificaux et célèbre dans son monastère. Par extension, on pourrait envisager la concélébration autour d'un doyen de chapitre,

d'un curé, d'un supérieur religieux. Enfin l'extension la plus large de ce rite atteindrait tous les cas où des prêtres ont à célébrer au même endroit et à peu près au même moment, et où il n'est pas nécessaire qu'ils célèbrent plusieurs messes pour l'utilité du peuple. Ajoutons que tous devraient avoir la liberté, en de tels cas, de ne pas participer à la concélébration, par respect, par exemple, de la volonté expresse du fidèle donnant le *stipendium*, ou même par simple dévotion personnelle.

3. Il faudrait déterminer encore que les règles canoniques réglant le *stipendium* puissent s'appliquer au cas des concélébrants, à condition de préciser que le prêtre qui a reçu cette « intention » et ne préside pas communie cependant et prie à cet effet. Les casuistes diront s'ils croient opportun que le président connaisse toutes les « intentions » de ses concélébrants (au moins de la manière jugée suffisante pour sa propre « intention »).

4. Il faudrait déterminer ce qui constitue l'unité liturgique indispensable à un acte collectif de cette nature. Il est bien évident que la place des concélébrants a son importance, mais les règles à adopter devraient être assez souples pour s'appliquer aux circonstances les plus diverses. Les vêtements liturgiques ont leur importance; des paroles à prononcer, des gestes communs devraient souligner aussi l'unité liturgique. Enfin la communion indispensable devrait être faite sous les deux espèces, et debout, de manière à souligner encore l'unité des prêtres avec leur président et leur caractère hiérarchique les distinguant du reste des fidèles qui ne communient que sous une espèce et à genoux. Le *Confiteor* devrait évidemment être supprimé pour les prêtres. Tout ceci est dans l'ordre des suggestions et doit recevoir des spécialistes les précisions nécessaires.

*
* *

Nous espérons que ces pages ne laissent pas d'équivoque. La concélébration, dans la tradition et la pratique, se distingue en deux types, « formulé » et « silencieux ». Le premier, seul en usage depuis des siècles dans l'Église latine, en fixant notre imagination l'a empêchée trop souvent de concevoir autre chose. Ces deux types se distinguent de la messe

communautaire, dite improprement concélébration « cérémonielle ». La grande faiblesse de celle-ci est de ne pas y laisser agir les prêtres, sauf le célébrant, comme prêtres.

L'extension de cet usage ne demanderait de grands changements ni à la discipline ni aux rubriques actuelles. La restauration de la vigile pascale, comparée à ce qu'on faisait auparavant, a été un changement beaucoup plus radical. *Ab esse ad posse valet illatio :* ce qui s'est fait sur une échelle plus vaste peut se faire aussi sur une échelle plus modeste. C'est notre vœu le plus cher.

François Vandenbroucke, o. s. b.

Des rites concélébrés dans la liturgie latine actuelle

L'inventaire qui nous est demandé se limite aux rites de la liturgie latine actuelle : l'étude de leur formation au cours de l'histoire exigerait d'autres compétences et de plus amples développements. Tels qu'ils sont aujourd'hui, nos rites sont porteurs de la tradition : *lex orandi, lex credendi*. La lenteur de leur évolution dans le passé, la prudence avec laquelle l'Église les modifie dans le présent, opposent une force de stabilité à la succession discontinue et parfois violente des courants théologiques. Comme l'évolution biologique, l'évolution liturgique ne procède pas par remplacement ni par contrepoids, elle laisse derrière elle des « organes-témoins », qui restent capables de reviviscence.

De plus, tels qu'ils sont aujourd'hui, nos rites peuvent être mis en valeur dans un effort pastoral réfléchi. C'est même la première démarche utile pour préparer des aménagements souhaitables : la restauration de la vigile pascale a eu pour point de départ un effort pastoral judicieux, qui remit en honneur la célébration du samedi saint, tel qu'il existait alors.

Cet inventaire a pour objet les rites concélébrés, c'est-à-dire ceux qui requièrent ou autorisent une célébration collective, l'intervention simultanée ou successive de plusieurs ministres. Il faut l'entreprendre sans préjugé théologique ou canonique, mais avec le seul souci d'observer ces *faits* que sont les rites, décrits dans nos livres et appliqués dans nos églises. Il ne faut pas non plus réserver son attention à l'examen de la messe : les autres célébrations de l'année liturgique, les rites du Pontifical et du Rituel ont aussi leur importance.

La messe du sacre et de l'ordination.

Quand on parle de concélébration dans le rite latin, on pense aussitôt et exclusivement à la messe du sacre des évêques et de l'ordination sacerdotale : le Code de droit canonique (can. 803)

s'exprime en ces termes : « *Non licet pluribus sacerdotibus concelebrare, praeterquam in missa ordinationis presbyterorum et in missa consecrationis episcoporum, secundum Pontificale romanum.* »

Cette concélébration est caractérisée par le fait qu'à partir des prières de l'offertoire, l'évêque consacré ou les prêtres ordonnés prononcent les mêmes paroles que l'évêque célébrant. Le Pontifical recommande par exemple à celui-ci de prononcer lentement et assez haut les paroles des Secrètes, afin de maintenir la simultanéité : « *Ut ordinati sacerdotes possint secum omnia dicere.* » Il insiste à nouveau pour que les paroles de la consécration soient prononcées en même temps par l'évêque et par les ordonnés.

Il y a cependant, entre le sacre et l'ordination, quelques différences :

1° Au sacre, l'élu dialogue les prières au bas de l'autel avec le consécrateur, mais se rend ensuite à un autel séparé, sa « chapelle », où il célébrera la première partie de la messe jusqu'à l'offertoire.

A l'ordination sacerdotale, les ordonnés ne commenceront leur rôle de célébrants, comme il est logique, qu'après l'ordination, c'est-à-dire à l'offertoire[1].

2° L'évêque consacré prend place debout à l'autel, au coin de l'épître et à l'arrière, au milieu des évêques assistants *ad posterius cornu altaris ejusdem.*

Les prêtres ordonnés se tiennent au contraire à genoux, derrière le pontife, ou à droite et à gauche de l'autel, « selon la commodité ».

3° L'évêque est invité à s'unir non seulement aux paroles, mais à tous les gestes du célébrant.

4° Au sacre, il n'y a qu'une seule hostie pour les deux célébrants, et tous deux communient au même calice; c'est toutefois le consécrateur qui communie l'évêque consacré, celui-ci restant debout.

A l'ordination, l'évêque consacre autant d'hosties qu'il y a d'ordinands. Ceux-ci communient à genoux, avant la récitation du *Confiteor* pour les fidèles. Ils ne communient pas au calice. Le fait qu'ils prennent ensuite un peu de vin n'a rien d'extraordinaire, puisque le *Missale romanum* prévoit cette ablution pour la communion de tous les fidèles (*Rit. serv.*, x, 6).

1. Remarquons qu'ils n'ont lu ni l'évangile, confié à l'un des diacres ordonnés, ni le *Credo*; on n'a pas étendu jusqu'ici le souci de faire doubler par la lecture privée du célébrant la lecture publique du diacre et le chant du peuple.

5° L'évêque célébrant donne seul la bénédiction. Au sacre, l'évêque consacré, après le *Te Deum* et l'intronisation, donnera seul aussi une nouvelle bénédiction solennelle[2].

La messe de la bénédiction abbatiale.

Le rite de la bénédiction abbatiale est moins connu. Bien qu'il soit manifestement établi en parallélisme avec celui de la consécration épiscopale, il convient de souligner la différence intentionnelle qu'il comporte pour la messe. Comme l'évêque, l'abbé élu commence à sa « chapelle » la célébration de la messe. Une fois l'offrande accomplie, l'abbé poursuit la lecture de la messe, à la manière du prêtre à son ordination : à genoux, devant un tabouret où se trouve le missel. Il lit ainsi tous les textes de la messe, mais *exceptis verbis consecrationis, quae non proferet.* Enfin, il communie à genoux, *de corpore tantum*, sans doute avant le *Confiteor* des fidèles, bien que le Pontifical ne le précise pas.

La consécration épiscopale.

L'étude des rites de la consécration épiscopale et de l'ordination nous invite à déborder le cadre de la messe, car ils présentent tous deux une autre concélébration, non plus du célébrant avec les ordonnés, mais du consécrateur avec ses assistants et de l'évêque ordonnant avec son clergé. Cette étude est d'autant plus intéressante que de récents décrets du Saint-Siège ont apporté aux rubriques des précisions et des modifications.

On dit couramment qu'un évêque est sacré par trois évêques. Pourtant, le Pontifical romain ne parlait jusqu'ici que d'un seul *consecrator*. Il appelait les autres *episcopi assistentes*. De là à ne faire de ceux-ci que de simples témoins, il n'y avait qu'un pas, que le langage de la presse religieuse a souvent franchi, en les appelant les « parrains de sacre ». Leur rôle est en effet, d'abord de présenter l'élu, et ensuite, à plusieurs reprises, de l'assister, par exemple durant la célébration de la messe.

Mais la Constitution apostolique *Episcopalis Consecrationis* du

2. On voit ainsi combien est étranger à la tradition liturgique l'usage moderne des bénédictions collectives d'évêques ou de prêtres (cf. *S.R.C.*, n. 4.355, IV, 4, du 26 novembre 1919), comme celle qui fut donnée, sur la place Saint-Pierre, le 1er novembre 1950, par le pape et les évêques assemblés pour la proclamation du dogme de l'Assomption.

21 mai 1945[3] est venue opportunément rétablir une plus juste appréciation de leur rôle : « Quoique, pour la validité de la consécration, un seul évêque soit requis, et qu'il suffise, lorsqu'il accomplit les rites essentiels du sacre, néanmoins les deux évêques qui, en vertu d'une ancienne règle et selon les prescriptions du Pontifical romain, prennent part à la consécration, doivent avec le même évêque consécrateur, devenant eux-mêmes consécrateurs, et, en conséquence devant être appelés dorénavant co-consécrateurs, non seulement toucher des mains la tête de l'élu, en disant : *Accipe Spiritum Sanctum*, mais... réciter aussi la prière *Propitiare* et toute la Préface qui l'accompagne, et aussi, tout au long de la cérémonie, lire à mi-voix tout ce que lit ou chante le consécrateur, excepté cependant les prières de la bénédiction des ornements. »

Une autre Constitution, *Sacramentum ordinis*, du 30 novembre 1947[4], ayant précisé qu'il fallait reconnaître, avec la tradition, la matière et la forme requises pour la validité des saints Ordres dans l'imposition des mains et les Préfaces consécratoires, dont une phrase d'ailleurs était désignée comme essentielle à la validité, un Décret de la Congrégation des Rites, en date du 20 février 1950, est venu modifier en conséquence les rubriques du Pontifical[5].

A vrai dire, ni la Constitution ni le Décret ne changent la réalité : avant leur publication comme après, les évêques *assistentes* étaient bien *con-consecrantes*. Le Pontifical les invitait déjà à faire en commun le geste de placer le Livre des Évangiles sur les épaules de l'élu; surtout ils imposaient les mains, en disant : « *Accipe Spiritum Sanctum.* » Toutefois, les nouvelles rubriques, où apparaît si clairement le souci de remplir les conditions de la validité[6], leur prescrivent de faire ce geste séparément, à la suite l'un de l'autre et en ayant soin de préciser mentalement leur intention de consacrer.

Dom Bernard Botte a donné de ce décret un savant commentaire dans *La Maison-Dieu*[7]. S'il s'est réjoui de voir remise en honneur l'imposition des mains et la Préface consécratoire,

3. Commentaires dans *La Maison-Dieu*, n° 5, sous la signature D. L. B., pp. 107-110. Le texte dans *A.A.S.*, mai 1945, dans *Doc. cath.*, vol. XXXVII, p. 131, 1945, col. 681-682.

4. *A.A.S.*, 28 janvier 1948, vol. XL, p. 5.

5. *Variationes in rubricis pontificalis romani*, dans *Acta Apostolicae Sedis*, vol. XLII, p. 449.

6. On indique, par exemple, durant la préface du diaconat, que l'évêque garde la main droite étendue, mais que ce geste n'est pas *de valore*.

7. N° 25, pp. 134-139.

il a regretté, comme historien, et tout en rappelant qu'il faut toujours se soumettre aux rubriques, qu'on ait cru nécessaire de faire prononcer toutes les paroles par tous les évêques ensemble, alors que dans la tradition antique « le sacre d'un évêque était un acte collectif : c'était l'ordre des évêques qui communiquait à l'élu l'Esprit du souverain sacerdoce; tous les évêques présents faisaient le geste sacramentel, qui recevait son efficacité de la prière prononcée tout haut, au nom de tous, par le consécrateur. Désormais, on se trouve en présence d'une série de consécrations synchronisées, chacun agissant et parlant en son nom ».

Il faut reconnaître toutefois qu'il ne s'agit pas tout à fait d'une « innovation », comme l'écrit Dom Botte, car notre Pontifical comportait déjà, dès le début de la cérémonie, une rubrique générale dans ce sens : *Assistentes vero episcopi submissa voce dicunt quaecumque dixerit consecrator.* Et l'on peut se demander si, tout compte fait, la prescription qui est faite maintenant aux co-consécrateurs de prononcer toutes les paroles (*recitare*) à partir de l'imposition des mains n'est pas précisément un pas en arrière. On exclut déjà positivement les prières de la bénédiction des ornements : peut-être un jour les évêques assistants pourront-ils se dispenser d'accompagner l'examen, que le consécrateur fait subir à l'élu, du bourdonnement disgracieux de leur lecture concomitante.

En tout cas, si la participation des co-consécrateurs s'exprime actuellement dans une forme qui trahit quelque peu l'unité de l'acte consécrateur, du moins ne fait-elle aucun doute, et la consécration d'un évêque dans la liturgie romaine mérite-t-elle pleinement d'être classée parmi les rites de concélébration.

L'ordination sacerdotale.

La participation des prêtres à l'ordination de leurs nouveaux frères dans le sacerdoce n'a pas fait l'objet d'une Constitution apostolique. Elle n'est guère étudiée non plus dans les traités de théologie : voici un cas où les rites sont plus éloquents que l'enseignement explicite de l'Église, car il ne peut faire de doute, pour qui a assisté une fois à une ordination, que tous les prêtres sont les ministres de l'ordination avec leur évêque, par l'imposition des mains, qui, selon la meilleure tradition, définitivement authentifiée dans la Constitution *Sacramentum ordinis*, constitue le rite matériel du sacrement de l'ordre.

Cette participation toutefois est silencieuse : après que l'évêque a imposé les mains, en silence, à chacun des ordinands, tous

les prêtres présents[8] viennent à leur tour imposer les mains aux ordinands. Généralement, ils se placent ensuite en couronne autour de l'évêque. Ils doivent, comme lui, garder la main droite étendue durant la prière qui suit. La rubrique n'indique pas à quel moment ils doivent se retirer. Longtemps, on a vu les prêtres s'en aller en débandade, à peine prononcée l'invitation à la prière et au moment où ils auraient dû obéir au *Flectamus genua*, laissant l'évêque seul pour la prière elle-même et la Préface consécratoire. A la suite de la Constitution *Sacramentum ordinis*, la plupart des cérémoniaires ont invité les prêtres à demeurer autour de l'évêque durant toute la Préface.

Il est clair en tout cas que, dans l'acte essentiel de l'ordination, les prêtres sont unis à l'évêque. Sans doute ce n'est pas une question de validité : l'évêque seul conférerait validement le presbytérat, comme d'ailleurs l'épiscopat; l'acte des co-ordonnants ne fait pas nombre avec celui de l'évêque ordonnant : c'est un acte unique où l'évêque et les prêtres sont comme la tête et les membres d'un seul organisme.

La consécration des saintes Huiles.

Dans la même ligne, le Pontifical nous offre un autre exemple de concélébration : c'est la consécration des saintes Huiles, à la messe du jeudi saint. Certes, la messe elle-même, à laquelle il nous faudra revenir, n'est pas concélébrée, au sens canonique du terme : les douze prêtres, sept diacres et sept sous-diacres, qui doivent assister l'évêque, n'interviendront que pour la consécration des Huiles; jusque-là ils seront placés près de la table dressée à cet effet *in fine presbyterii*.

Leur intervention, même, peut paraître réduite à peu de chose : avant et après la consécration, ils font aux Huiles saintes un cortège d'honneur. Quand l'évêque, avant de prononcer l'exorcisme, souffle par trois fois en forme de croix sur les Huiles, chacun des douze prêtres vient renouveler son geste. Ils s'associeront également au triple hommage que le pontife rendra au saint Chrême après sa consécration, à l'Huile des catéchumènes après sa bénédiction. Mais ces gestes, surtout le premier, tout silencieux qu'ils soient, montrent bien que ces prêtres sont associés, comme dans l'ordination, au geste consécrateur de l'évêque. Celui-ci est seul à prononcer la prière consécratoire, mais dans cet acte sacerdotal les prêtres sont bien les *cooperatores ordinis*

8. Détail peu connu : la rubrique souhaite qu'il y en ait au moins trois, et qu'ils soient parés de la chasuble ou de l'étole.

nostri, comme l'évêque les appelait au jour de l'ordination. La rubrique du Pontifical reprend d'ailleurs ce terme, quand elle définit d'une façon précise le rôle respectif des prêtres et des diacres et sous-diacres : « *Sacerdotes... a lateribus assistentes Pontifici, tamquam ejus testes, et ministerii sacri Chrismatis cooperatores. Diaconi vero et... Subdiaconi... tamquam ministri et inspectores.* »

La messe du jeudi saint.

Un correspondant lyonnais de *La Maison-Dieu* a signalé naguère[9] la survivance au rite lyonnais d'une messe vraiment concélébrée le jeudi saint. Six prêtres y entourent l'archevêque. Comme à l'ordination, ils disent avec lui toutes les prières, à partir de l'offertoire, y compris le récit de la Cène; ils communient à genoux sans *Confiteor*, sous la seule espèce du pain, et prennent ensuite l'ablution[10].

Rien de semblable, nous le savons, dans les rites de la liturgie romaine. Toutefois, les livres de cérémonies[11] associent les prêtres, diacres et sous-diacres des saintes Huiles aux prières de la confession des péchés et à la récitation des chants communs de la messe, comme le chapitre paré à la messe pontificale.

Mais surtout, la messe du jeudi saint se signale à notre attention par la communion générale du clergé à la messe unique que célèbrent non seulement l'évêque à la cathédrale, mais le curé ou le recteur dans les autres églises. La tendance moderne est certainement de tourner cette loi : le moindre oratoire semi-public a sa messe du jeudi saint; des indults autorisent une seconde messe pour la commodité des fidèles; en fait, beaucoup de prêtres cherchent ainsi le moyen de célébrer personnellement la messe, et plusieurs souhaitent explicitement que soient autorisées les messes privées[12].

Il ne fait pas de doute pourtant que ce rite de la communion générale du clergé, qui fait l'objet d'un article du Code de droit canonique[13], n'ait été intentionnellement conservé, non pas en signe de deuil, comme l'interdiction de célébrer le vendredi saint, mais pour qu'au jour anniversaire de l'institution de l'eu-

9. *La Maison-Dieu*, n° 8, p. 171.
10. Ce rite est étudié plus en détail ci-dessous, p. 72.
11. Le Vavasseur-Hoegy, *Les fonctions pontificales*, II, p. 86.
12. P. Cappello, *De Sacramentis*, t. I, n. 737, II°. « Optandum est, ut hac feria V[a] in Coena Domini, in qua recolitur institutio Sacrificii eucharistici, omnibus sacerdotibus facultas sit pie devoteque litandi. »
13. Can. 862.

charistie, celle-ci revêt toute sa signification de sacrifice de l'unité, par la participation au même sacrifice de tous les prêtres et de tous les ministres présents[14].

Cette communion du clergé[15] n'est pas, aux yeux du droit canonique, une concélébration. Elle n'est pas non plus, reconnaissons-le, une réduction à l'état laïque. Elle est un rite intermédiaire, par lequel les prêtres et le clergé manifestent que leur sacerdoce est communautaire, soumis à une hiérarchie qui en fait l'unité.

Ce geste se renouvelait, avec moins de solennité il est vrai, lors de la célébration du samedi saint. La restauration de la vigile pascale et la loi actuelle d'une seule communion par jour fait que de plus en plus les prêtres qui célèbrent eux-mêmes dans la matinée de Pâques doivent s'abstenir de communier.

Le synode diocésain et la retraite pastorale.

Il est une autre circonstance, prévue par le Pontifical, pour la communion du clergé à la messe de l'évêque, c'est le Synode diocésain. La rubrique de l'*Ordo ad Synodum* s'exprime ainsi : « *Prima autem die synodi, pontifex summo mane cappam indutus, ab universo clero, cum superpelliceis, comitatus, ad ecclesiam pergit; paratur in sede; celebrat missam de Spiritu Sancto, et praebet clero sacram communionem.* »

Dans cette manifestation solennelle de l'unité diocésaine, la participation de tout le clergé à la messe de l'évêque par la communion est autre chose qu'un remède à l'impossibilité matérielle de célébrer : elle revêt une signification éloquente d'unité. Mais cette rubrique est-elle encore observée? Il nous a paru intéressant de nous livrer à une enquête, hélas, trop limitée puisqu'elle n'a pu atteindre que trente-deux diocèses, et en France seulement.

En six diocèses, la rubrique a été appliquée au dernier synode, depuis la guerre; en deux d'entre eux partiellement d'ailleurs, puisque la communion y fut « autorisée », mais aussi la célébration de la messe privée. Un diocèse qui ne la pratique plus possède le compte rendu de tous ses synodes du XIX[e] siècle,

14. Conformément à cet esprit, un évêque de France au moins a, l'an dernier, rendu obligatoire la communion pour tous les « prêtres des saintes Huiles »; mais cette prescription, sans faire l'objet d'un texte, est en vigueur heureusement dans beaucoup de cathédrales.

15. D'après les livres de cérémonies, les ministres, prêtres, diacres et sous-diacres communient avant le *Confiteor;* les autres prêtres en étole, et tous les clercs, après le *Confiteor.*

et qui mentionne l'accomplissement de ce rite. Dans la plupart des cas, la question ne se pose plus, depuis que la célébration de la messe privée est organisée pour les retraites. Ailleurs, elle est écartée par le fait que le synode ne dure qu'un jour : tous les prêtres arrivent, ayant célébré leur messe, et la messe de l'évêque suivie des prières d'ouverture donne un peu de temps aux retardataires. En deux diocèses, la rubrique a fait l'objet d'un débat, pour recevoir une solution négative : « on n'a pas osé ».

En fait, l'usage observé pour les synodes est presque partout celui qui prévaut dans une assemblée plus fréquente du clergé : la retraite pastorale.

Pour les retraites l'usage a précisément subi, dans les cent dernières années, une évolution, qui fut à peu près la même dans toute la France. Premier stade : au XIX^e^ siècle et jusqu'à la guerre 1914-1918, l'usage dans toutes les retraites ecclésiastiques est de s'abstenir de célébrer le saint sacrifice, et d'assister à une messe de communauté, que l'évêque célèbre d'ordinaire personnellement. Dans la plupart des cas, cette restriction a un sens pénitentiel. Témoin ces lettres des évêques d'Orléans : « Quant à nous, l'humilité s'oppose à ce que nous abordions l'autel, durant les jours de pénitence que nous consacrons à scruter nos consciences et à nous préparer aux bienfaits de l'absolution » (Mgr Dupanloup : *Lettre au clergé sur les prochaines retraites pastorales*, 20 août 1869). « Notre-Seigneur lui-même sut se dérober à la foule et suspendre ses plus augustes fonctions... *Requiescite pusillum* » (Mgr Fayet : *Lettre sur la retraite pastorale de Juillet*, 23 juin 1843).

Dans cet esprit, où se retrouve l'influence janséniste, on s'abstenait non seulement de la messe, mais de la communion. La retraite, comme les missions des paroisses, s'achevait par une messe de clôture, avec communion générale.

D'autres diocèses, moins nombreux, n'ont jamais connu cette interdiction de la communion : les prêtres communiaient librement à la messe de l'évêque dès les premiers jours, mais non sans ressentir comme une privation l'impossibilité matérielle où ils se trouvaient de célébrer leur messe. Certains obtenaient la permission de le faire en dehors, surtout ceux qui avaient leur fonction dans la ville; d'autres rejoignaient une église plus ou moins clandestinement. En un mot, la messe communautaire était un pis-aller, fort peu ressenti comme une manifestation liturgique de l'unité sacerdotale.

Deuxième stade. Aussi, presque partout, on chercha des aménagements pour permettre la célébration des messes privées.

En quatre des trente diocèses interrogés, cet effort est signalé

dès le lendemain de la première guerre mondiale : peut-être s'était-on accoutumé à dire la messe sur des autels de fortune, dans le brouhaha des gourbis, et se montrait-on moins exigeant sur les conditions d'une célébration décente. Neuf autres diocèses opérèrent cette transformation entre 1936 et 1939. Sept y arrivèrent après la deuxième guerre, avant 1950. Cinq diocèses enfin ne l'ont pas faite jusqu'à présent.

La raison primordiale de cette évolution fut une exigence de la piété des prêtres : pourquoi s'abstenir de l'acte essentiel du sacerdoce, les jours mêmes où l'on en vit le plus intensément ? C'était, on le voit, une réaction contre la tendance janséniste.

Une raison économique n'a peut-être pas été sans influence en certaines régions, où l'évêque avait scrupule de priver ses prêtres pauvres de leur honoraire pendant plusieurs jours. Cette préoccupation a même donné lieu, en plusieurs diocèses, à des indults, extrêmement importants pour l'histoire : au diocèse de Montpellier, le cardinal de Cabrières, avant 1914, avait reçu du souverain Pontife un *Oraculum vivae vocis*, selon lequel tout prêtre assistant à la messe de l'évêque (et ce fut parfois celle du vicaire général !), durant la retraite, pouvait appliquer son intention de messe personnellement et en recevoir l'honoraire. Ceci fut pratiqué jusqu'en 1943, date à laquelle fut établie la célébration privée.

Le diocèse de Carcassonne possédait un indult analogue, écrit celui-ci, et émanant de la Sacrée Congrégation du Concile, en date du 3 novembre 1927, renouvelé tous les cinq ans, jusqu'en 1947 inclusivement. L'évêque, pendant la retraite, célébrait pour tous ses prêtres qui assistaient à sa messe. Ceux-ci acquittaient leur intention et avaient droit à l'honoraire.

A Viviers enfin, l'indult établit que les prêtres acquittent à la seule messe du samedi les intentions des trois jours de retraite précédents, où ils n'ont pas pu célébrer.

Troisième stade. Enfin, une évolution beaucoup plus récente de la piété sacerdotale commence à se faire sentir. On avait souffert au premier état d'une privation et de l'excommunication qu'elle semblait comporter; on souffre maintenant du sans-gêne de ces célébrations hâtives et concurrentes au détour des couloirs; on souffre aussi d'avoir perdu, en ces jours de rassemblement, le signe de l'unité du sacerdoce autour du sacrifice de l'évêque. Car celui-ci souvent ne juge plus nécessaire de venir célébrer au milieu de ses prêtres. Retenu par des besognes urgentes, il se contente parfois de leur donner une lecture spirituelle. Même s'il célèbre la messe pour les défunts, combien de prêtres sont absorbés alors par la récitation de leur bréviaire !

En cinq diocèses au moins (sur les trente précités), une réac-

tion du sens communautaire se fait sentir. En deux d'entre eux, l'évêque, lorsqu'il autorisa les messes privées, a maintenu l'ancien usage pour le premier jour de la retraite; et les prêtres y communient. A N., l'évêque s'est réservé la messe de clôture; et, tout en exprimant le vœu que soit un jour accordée la concélébration qui répondrait mieux aux souhaits de tous, il a demandé aux prêtres de vouloir bien y communier.

A X. et Y., ce geste a été seulement autorisé et annoncé : un quart environ des prêtres présents (« de tous âges », dit-on d'un côté; « des jeunes », de l'autre) y ont pris part.

Le conclave.

On peut relever une évolution analogue et aussi récente, dans un synode particulièrement solennel : le conclave pour l'élection du Souverain Pontife.

Jusqu'en 1922, tous les cardinaux en principe assistaient chaque matin à la messe du cardinal doyen et y communiaient[16]. Au dernier conclave de 1939, selon le *Motu proprio* de Pie XI *Cum proxime* du 1er mars 1922, les cardinaux purent célébrer leur messe en privé et le Vatican connut alors l'installation de nos séminaires, avec des autels placés sur des tréteaux, jusque dans les chambres à coucher (le canon 239, § 7 autorise les cardinaux à célébrer partout). Cependant, certains, notamment parmi les cardinaux-diacres, tinrent à communier à la messe du conclave.

La communion du diacre.

Leur cas particulier, assez ambigu, de prêtres par l'ordination, de diacres dans le cardinalat, nous reporte à celui du prêtre qui « fait » diacre ou sous-diacre à la messe : très généralement puisqu'il a célébré lui-même le matin comme prêtre, il s'abstient de communier comme diacre à la messe, à laquelle pourtant ses fonctions l'associent très spécialement (ne récite-t-il pas avec le prêtre l'une des prières de l'offertoire *Offerimus tibi* ?) Dans le cérémonial de la messe papale, l'obligation pour le diacre de communier est toujours maintenue. C'est ainsi qu'on put voir S. Ém. le cardinal Gerlier communier à la messe de couronnement du pape régnant, le 12 mars 1939.

16. Constitution *Vacante Sede*, titre II, V, 54, 25 décembre 1904 : « Et ibi celebrata consueta missa et facta cardinalium communione. »

La messe pontificale de l'évêque diocésain.

Si l'Église demande rarement que les prêtres renoncent à célébrer leur messe pour communier à celle de l'évêque, du moins s'efforce-t-elle de maintenir une participation du clergé à la messe pontificale pour rendre manifeste l'unité du presbyterium. Le cérémonial des évêques ordonne en effet de la manière suivante les cérémonies où officie l'évêque diocésain : messe pontificale, vêpres des fêtes les plus solennelles, bénédiction des rameaux, des cierges, des cendres; procession de la Fête-Dieu. Les membres du chapitre se revêtent alors, par-dessus le rochet et l'amict, de l'ornement qui convient à leur ordre : la chape pour les « dignités », la chasuble pour les chanoines-prêtres, la dalmatique pour les chanoines-diacres[16 bis]. Même si ces degrés n'existent pas, on conseille de garder cette distinction pour que les trois ordres supérieurs du sacerdoce soient représentés autour du trône de l'évêque.

C'est exactement de cette façon qu'à Rome, le Sacré Collège des cardinaux, c'est-à-dire le clergé romain, participe à la messe papale : cardinaux-évêques en chape, cardinaux-prêtres en chasuble, cardinaux-diacres en dalmatique.

N'insistons pas sur la participation vocale, déjà signalée le jeudi saint : le chapitre, pratiquement, superpose une messe dialoguée à la messe solennelle. Ne pouvant mêler sa voix aux harmonies polyphoniques trop raffinées des chantres patentés, il se contente de réciter avec l'évêque le *Kyrie*, le *Gloria*, le *Credo*, le *Sanctus* et l'*Agnus Dei*, comme aussi les prières de la confession des péchés. S'ils n'y apportent un peu de discrétion, le résultat est rien moins qu'édifiant[17]. De toute façon, le chapitre remplit là plutôt le rôle du chœur que celui des ministres.

Mais ce qui frappe l'attention, c'est plutôt la présence aux côtés de l'évêque, associés par leurs vêtements à ses fonctions liturgiques, de ceux qui participent à son sacerdoce. N'est-il pas significatif que seul l'évêque diocésain, à l'exclusion semble-t-il du métropolitain, du nonce et d'un cardinal, puisse célébrer ainsi? Ce rite ne mériterait-il pas d'être restauré dans nos cathédrales françaises, qui le connaissent fort peu?

16 bis. *Caer. Episc.*, lib. I, cap. xv, § 6.

17. Cette participation a lieu d'ailleurs à toutes les messes capitulaires. Quand l'évêque assiste au trône, les chanoines sont censés se rassembler en « cercles » autour de lui, chaque fois qu'il doit réciter l'un des chants de l'ordinaire.

Messe avec assistance au trône.

C'est un autre privilège de l'évêque diocésain, et de lui seul, que de faire célébrer la messe en sa présence, tout en gardant avec la présidence de l'assemblée les principales fonctions qui relèvent de son pouvoir : les bénédictions du sous-diacre et du diacre, celle de l'eau et de l'encens, la bénédiction finale du peuple. Seul aussi, il peut, sans célébrer lui-même la messe, accomplir les fonctions qui sont normalement liées à la messe : la bénédiction des cierges le 2 février, celle des cendres, des rameaux, l'absoute à la fin d'une messe de *Requiem*, la procession des Rogations. Il porte aussi le Saint-Sacrement à la procession de la Fête-Dieu et, le vendredi saint, à la procession du reposoir, s'il n'officie pas à la messe des Présanctifiés.

Ces privilèges ne sont peut-être pas toujours respectés, mais tels qu'ils sont, ils affirment qu'il existe entre l'évêque diocésain et les prêtres une unité telle que leurs actes liturgiques restent les siens.

L'absoute par l'évêque. Les cinq absoutes.

Prenons l'exemple particulier de l'absoute. Sur ce point, les abus sont tellement invétérés que personne ne se souvient plus de la règle que nous venons de rappeler. Préside l'absoute le plus digne de l'assemblée, à Paris le second vicaire chargé des convois, ailleurs le doyen ou le curé « pour faire plaisir aux gens ». M. Philippeau, dans une étude très détaillée [18], ne craint pas d'affirmer qu'une absoute, qui perd ainsi tout lien avec le sacrifice qu'elle doit appliquer, est dépourvue « de validité, purement et simplement ». Au contraire, l'évêque-ordinaire a ce pouvoir, parce que tout célébrant qui le nomme au canon « concélèbre avec lui » [19]. L'expression est peut-être forte, mais on l'entend.

On pourrait objecter le cas des cinq absoutes qui sont données à la fin des funérailles de l'évêque du lieu. Ici, nous nous trouvons en présence d'une autre solidarité, analogue à celle des

18. *Les déformations pastorales du Rite des funérailles*, dans *Paroisse et Liturgie*, 1951, n° 3, p. 188.

19. Il ne faudrait pas trop insister sur la formule « una cum Antistite nostro ». « Una cum » ne signifie pas « en union avec », mais « et aussi ». Le sens est donc : « Nous vous les offrons pour votre Église, et aussi... » Cf. Mohrmann-Botte, *L'Ordinaire de la Messe*, p. 77.

co-consécrateurs de la cérémonie du sacre. Ceux-ci, sans être nécessaires à la validité de l'acte du consécrateur, venaient ajouter leur intervention à la sienne, dans un effet d'intensité. Et justement, que l'on remarque bien l'importance donnée à la cinquième et dernière absoute : celle-ci n'est pas le fait du plus digne, qui, au contraire, a été chargé de donner la première, mais bien du célébrant de la messe.

Le rituel carmélitain connaît aussi des absoutes multiples : trois aux funérailles; cinq le 2 novembre, avec une procession au cimetière. Bien que la rubrique ne mentionne pas l'intervention de plusieurs prêtres, c'est l'usage pour les funérailles de répartir ainsi les absoutes, en laissant toujours la dernière au célébrant.

Baptême. Consécration des églises.

Enfin, la liturgie connaît d'autres exemples d'un renfort apporté au ministre principal par des ministres subordonnés : c'est le cas d'abord de quelques cérémonies trop longues.

Jusqu'à la restauration de la vigile pascale, la rubrique du *Missale romanum* portait, au samedi saint, avant les prophéties : « *Ante, vel interim, dum prophetiae leguntur, presbyteri catechizent catechumenos baptizandos et praeparent ad baptismum.* » Il s'agit de toutes les cérémonies préparatoires du baptême jusqu'au moment où l'on prend l'étole blanche : « Croyez-vous en Dieu? » La rubrique a disparu de l'*Ordo* actuel, mais il reste expédient de l'observer. De même, lorsque l'évêque administre le baptême, il peut laisser un prêtre accomplir tous les rites de cette préparation. C'est reconnaître, il est vrai, que le baptême condense aujourd'hui des rites autrefois distincts et séparés par de longues semaines.

Récemment, l'exemple nous est venu de Rome, immédiatement suivi par quelques évêques de France, de couper en deux la très longue cérémonie de la consécration d'une église. Les rites de l'eau sont accomplis dans la soirée, et ceux de la consécration le lendemain matin. La procession des reliques sert de charnière entre les deux cérémonies : tout se passe selon la fiction que l'on sort pour chercher les reliques et que l'on ne revient que le lendemain matin ! Mais cette séparation a permis en même temps le relais des ministres, un évêque continuant ce qu'un autre a commencé. Là encore, l'exemple de Rome a fait autorité.

Traditionnellement d'ailleurs, lorsque l'on consacrait une église qui comportait plusieurs autels, d'autres évêques accomplissaient le rite aux autels latéraux, tandis que le chant des

psaumes, exécuté par le chœur, maintenait l'unité de la cérémonie.

Même à la messe paroissiale la plus banale, ne voit-on pas couramment le célébrant céder à un autre prêtre la charge de prononcer l'homélie ou de distribuer la sainte communion? Plus personne ne s'en étonne, mais le cérémonial des évêques nous rappelle pourtant que ces actes font partie de l'unique célébration, puisqu'il souhaite qu'à la messe pontificale, le sermon ne soit prononcé que par l'évêque ou son prêtre assistant[20].

Conclusion

Il est temps de tenter une synthèse de cet inventaire analytique. Nous nous trouvons, dans l'Église latine actuelle, en présence de rites concélébrés de formes très variées.

Les uns ont pu recevoir la sanction du Code de droit canonique : d'un point de vue canonique, il est question de la validité des actes sacramentels. Celle-ci requiert que le ministre pose la matière, la forme, et ait l'intention voulue. Il n'y a donc de concélébration, au sens canonique du mot, pour la messe qu'à la messe du sacre et de l'ordination (canon 803), et pour les sacrements, dans l'acte de la consécration épiscopale : dans ces rites, chacun des ministres remplit à lui seul les conditions de la validité, et si la célébration était invalide de la part de l'un, l'action de l'autre n'en serait pas entravée[21]. C'est dans cette perspective qu'a été conçu le rite de la bénédiction abbatiale, où l'intention d'exclure la concélébration se manifeste par le fait que l'Abbé ne lit pas les paroles de la consécration. C'est dans cette perspective qu'a été précisé le rôle des évêques co-consécrateurs à la consécration épiscopale.

Mais la tradition liturgique nous fournit les témoignages d'une autre conception : la participation des prêtres à l'ordination, à la consécration des saintes Huiles, pour silencieuse qu'elle soit, apparaît bien comme une concélébration subordonnée, « secondaire », convenant à l'*Ordo secundus*, dont parle l'évêque en conférant le presbytérat. Sans doute, l'acte de l'évêque seul remplit les conditions de la validité canonique, mais, liturgique-

20. *Caer. episc.* l. I, ch. XXII.

21. Il faut remarquer que la célébration collective qui a permis cette définition canonique de la célébration est tout à fait exceptionnelle : elle se présente comme l'initiation de nouveaux ministres et c'est pour cela, semble-t-il, que, primitivement, ces ministres ont dû faire tous les gestes et dire toutes les paroles du célébrant principal.

ment, comme dans les Lettres de saint Ignace d'Antioche, il est impossible de séparer de l'évêque son presbyterium.

Cette unité organique et hiérarchique de l'évêque et des prêtres, nous en retrouverons le signe, lorsque, sur l'invitation de l'Église, les prêtres au synode diocésain, ou le jeudi saint, s'abstiennent de célébrer et communient à la messe unique, ou encore lorsqu'ils assistent en vêtements liturgiques à la messe pontificale. C'est l'unité de l'évêque et des prêtres qui permet à l'évêque de faire accomplir en sa présence une partie des rites; c'est cette unité du corps sacerdotal qui se traduit parfois dans l'intervention successive de plusieurs ministres au cours de la même célébration. Encore faut-il que soit exprimé le signe de l'unité : un célébrant unique qui préside, qui prie au nom de tous, et qui donne la bénédiction finale.

Quelle meilleure illustration de cette concélébration pourrait-on trouver que la célébration chorale de l'Office divin? Dans la prière commune, tous les prêtres présents et tous les clercs s'acquittent de l'office de la prière. Il suffit qu'ils y remplissent le rôle qui leur est assigné, même s'ils ne prononcent pas « toutes les paroles ». Là encore, l'évêque, l'abbé, ou le chef de la communauté préside, prononce l'oraison finale et bénit.

Ces formes de concélébration liturgique ne mettent pas en cause la définition canonique de la concélébration, faut-il y insister? Elles existent, et, telles qu'elles sont, elles ont une portée doctrinale; telles qu'elles sont dans nos rubriques, elles peuvent, par un effort pastoral approprié, aider les prêtres et les fidèles à mieux comprendre le mystère de l'Église, pour qu'ils en vivent plus profondément.

Alphonse Honoré.

Une survivance de la concélébration dans l'Église occidentale : *la messe pontificale lyonnaise du jeudi saint*

Le droit de l'Église latine ne permet plus la concélébration qu'en deux circonstances solennelles : à la messe d'ordination des prêtres et à la messe du sacre des évêques. Cependant, l'Église de Lyon, illustre par son ancienneté et — ce qui ne fut pas sans d'énormes difficultés — par la conservation de ses rites antiques, a retenu la coutume de la concélébration le jeudi saint.

En effet, ce jour-là, les six prêtres qui entourent l'archevêque ne se bornent pas à l'assister, comme ils le font habituellement aux messes pontificales de Noël, Pâques ou Pentecôte, mais ils consacrent avec lui le pain et le vin déposés sur l'autel. Ce jour-là ils partagent pleinement avec lui, comme le disent les anciens canons, l'honneur de siéger à ses côtés et le droit de sacrifier avec lui à l'autel, *et honor sedendi et jus offerendi*[1]. On leur reconnaît le droit au *stipendium*. Aussi reçoivent-ils de l'archevêque un honoraire.

A Lyon, quand l'archevêque célèbre pontificalement la messe dans son église cathédrale, il est toujours accompagné de six prêtres que l'on appelait « symmistes » ou plus couramment aujourd'hui « prêtres induts ». Le jeudi saint, nous l'avons déjà dit, cette coutume persiste, le nombre ne varie pas, ils sont six. Mais cette fois ces six prêtres sont véritablement des co-célébrants au sens plein du terme.

On trouvera l'ordo de cette concélébration dans le Missel romano-lyonnais (*Missale romanum in quo antiqui ritus Lugdunenses serventur*, 1904) et dans les *Offices de la semaine sainte au rite lyonnais* où sont décrits tous les rites de la cérémonie du jeudi saint à la Primatiale (chez Vitte, pp. 132-141).

Les six prêtres concélébrants revêtent le vêtement liturgique de

1. Cf. Dom D. Buenner, O.S.B., *Le Rite lyonnais*, Éd. Vitte, p. 269.

leur ordre, la chasuble. Bien entendu, ils ont auparavant revêtu l'aube, le cordon, l'amict, le manipule et l'étole (Lyon a gardé l'usage primitif de mettre l'amict par-dessus l'aube). Ainsi parés, ils précèdent l'archevêque dans la procession d'entrée. Eux-mêmes sont précédés par les sept diacres, les sept sous-diacres et les sept acolytes.

Arrivés au chœur, devant l'autel, à l'extérieur des cancels, ils forment avec l'archevêque et les sept diacres une seule ligne et dialoguent avec le pontife les prières de la confession. Quand l'archevêque monte à l'autel, les prêtres y montent aussi sur les côtés et baisent la table avec lui. Aussitôt ils l'accompagnent à son siège, sis au fond de l'abside, face au peuple, et prennent place au banc du presbyterium, de chaque côté de la cathèdre épiscopale. Ils sont tantôt debout, tantôt assis, selon l'attitude de l'archevêque et demeurent à cette place pendant toute la liturgie Évangélique. Ils ne sont pas astreints à réciter en aparté les textes et prières de l'avant-messe, l'archevêque seul les dit comme à l'ordinaire. Ils baisent le texte de l'évangile à la suite du pontife. C'est l'archidiacre qui le leur présente; en le baisant ils disent : « *Credo et confiteor.* »

Lorsque l'archevêque revient à l'autel pour l'offertoire et la liturgie Eucharistique, ils se placent sur les côtés de l'autel, « *ad cardines altaris* », trois de chaque côté. A partir de ce moment, ils disent avec le pontife toutes les prières de la messe, comme cela se fait à la messe d'ordination des prêtres, chacun d'eux étant muni d'un livret liturgique qui est d'autant plus nécessaire que, le jeudi saint, le canon comporte un assez grand nombre de variantes. Ils disent à voix basse ce qui est chanté par le pontife (préface, *Pater* et *Libera*, postcommunion).

Pendant toute la sainte liturgie, ils se tiennent debout. Pour la consécration, ils récitent debout les paroles consécratoires et ne s'agenouillent que lorsque le pontife fait la double élévation. Ils ne font aucun geste. Seul le prélat accomplit les gestes prescrits au cours de l'action sacrée. Ils sont donc immobiles, se contentant d'unir leur voix à celle de l'archevêque.

Il n'y a qu'une seule grande hostie et un calice pour la communion du pontife. Celui-ci communie les concélébrants agenouillés avec les petits hosties dont ils ont fait l'offrande à l'offertoire. Les six prêtres concélébrants ne communient pas au Précieux Sang; ils reçoivent simplement, comme les ordinands, le vin que leur présente l'archidiacre.

Signalons enfin qu'au cours de cette messe, comme dans toutes les cathédrales, l'évêque procède à la confection des saintes huiles, mais avec cette différence que la bénédiction de l'huile des catéchumènes et du saint chrême a lieu non après la com-

munion générale, mais après l'embolisme du *Pater*. La participation des prêtres concélébrants ne s'y développe pas d'une manière plus ample que dans le rite romain.

Tel est, rapidement décrit, mais suffisamment, nous l'espérons, pour que le lecteur en ait une idée, le rite de la concélébration encore en usage à la Primatiale de Lyon le jeudi saint. Ainsi pratiqué, ce rite n'est certes pas sans imperfections. Plusieurs aménagements seraient à apporter — aménagements qui doivent s'inspirer des données traditionnelles, mais cette question ne venait pas directement à notre propos. Le sujet proposé était simplement la description d'un fait précis et intéressant de concélébration dans l'Église occidentale. Nous pensons avoir rempli cette tâche.

PIERRE MARTIN.

Un cas méconnu de concélébration : la célébration communautaire de l'Office divin

Bien que M. l'abbé Honoré n'ait pas omis de mentionner la célébration communautaire de l'office divin parmi les nombreux vestiges de concélébration actuellement en vigueur dans l'Église d'Occident, il nous paraît utile de revenir sur ce cas et de l'analyser avec plus de précision. D'abord parce qu'il ne s'agit plus seulement d'un vestige, mais d'une pratique de concélébration réelle et actuellement bien vivante. Ensuite parce que ce cas, indiscutable, peut projeter une utile lumière sur la nature même de la concélébration.

Tout clerc dans les ordres sacrés, pris individuellement, est aujourd'hui tenu *sub gravi*, dans l'Église latine, à réciter intégralement chaque jour le texte de l'office divin : « *Tenentur obligatione quotidie horas canonicas integre recitandi secundum proprios et probatos liturgicos libros* » (C.I.C., c. 135). Un clerc ne s'est acquitté de cette obligation que si, à la fin de la journée,

il a, par lui-même, prononcé toutes les paroles de chacune des parties de l'office.

Mais voici que plusieurs prêtres se réunissent pour célébrer l'office en commun, d'une manière libre et spontanée (je laisse de côté le cas des religieux astreints à l'office choral ou des chanoines). Dès lors, le devoir de l'intégrité se pose à la collectivité sacerdotale ainsi réunie, mais non plus à chacun des participants. L'un d'entre eux présidera l'office. Il sera seul à dire le *Deus in adjutorium*, les bénédictions, les capitules et l'oraison qui est le point culminant de l'office. Les diverses lectures pourront être confiées à un aussi grand nombre de lecteurs qu'on voudra. De même pour la récitation des répons, voire des antiennes. Enfin la récitation des psaumes se répartira entre deux chœurs. L'office terminé, chacun sera quitte de son obligation, alors qu'il n'aura personnellement prononcé aucune des parties réservées au président (il y aura adhéré par quelques *Amen*, *Et cum spiritu tuo*, etc.), se sera contenté d'écouter également les parties lues par des fonctionnaires désignés, et n'aura récité que la moitié des psaumes.

Le cas est si différent de la récitation privée qu'on voit beaucoup de prêtres avoir peine à s'y adapter. Dans une récitation collective, ils prononceront tout bas, les yeux fixés sur leur bréviaire, les paroles dont ils sont pourtant légitimement dispensés (la lecture privée des pièces chantées et des lectures, à la grand' messe qu'ils célèbrent, a pu leur donner cette habitude).

Nous avons donc affaire ici à une véritable concélébration, c'est-à-dire à une célébration collective, présidée par un seul qui se charge du principal, à laquelle les différents membres se contentent d'apporter une participation considérablement restreinte, et d'ailleurs inégale et variée selon les individus. Il ne s'agit nullement d'un simple rassemblement égalitaire de célébrations isolées et complètes; il ne s'agit pas d'une récitation à l'unisson, mais d'un drame où chacun joue son rôle qui n'est pas celui du voisin. Et finalement chacun est crédité de l'action totale accomplie par tous.

Nous ne prétendons pas que le cas de l'Eucharistie soit entièrement assimilable à celui-ci, bien que l'Eucharistie, on l'oublie trop souvent, fasse partie de l'office de louange. Simplement nous avons voulu attirer l'attention sur un cas de concélébration si habituel qu'on oublie de le considérer et d'en dégager la portée.

A.-M. ROGUET.

Les messes synchronisées

Si nous avons tenu à parler de la célébration collective de l'office divin pour montrer *ce qu'est* une véritable concélébration (non eucharistique, il est vrai), il nous paraît utile d'étudier une pratique qui présente quelques ressemblances extérieures avec la concélébration, mais qui en diffère profondément. Nous voulons parler des « messes synchronisées » dont l'usage se répand beaucoup. Nous préciserons ainsi la définition que ce cahier cherche à établir, en montrant cette fois *ce que n'est pas* la concélébration.

Hâtons-nous d'affirmer que nous n'avons rien à redire à cette pratique. C'est avec surprise que nous avons lu les lignes suivantes dans une bibliographie non signée de l'*Ami du Clergé* (19 février 1953, p. 128, rendant compte du Manuel de Liturgie d'Hébert, mis à jour par A. Fayard) :

> L'auteur n'est pas favorable à certaines nouveautés récemment introduites en liturgie : on pourra lire, à titre d'exemple, la note sévère (p. 159) où il parle des « messes synchronisées » qui sont « une violation flagrante de la rubrique qui prescrit au célébrant, une fois sa messe commencée, de ne plus s'occuper de ce qui se passe à un autre autel (*non debet avertere quemcumque in alio altari celebrantem : Ritus*, III, 4). On voit d'ailleurs à quoi cela tend : à faire revivre l'ancienne concélébration. Or celle-ci est un de ces rites anciens (encyclique *Mediator Dei*) que l'Église a plusieurs fois refusé de rétablir ou même d'autoriser par indult ».

La rubrique en question, si au lieu d'en extrapoler un extrait on la comprend dans son esprit, nous paraît au contraire tout à fait favorable à la pratique des messes synchronisées. Mais, d'abord, lisons-la jusqu'au bout : [Le célébrant, au pied de l'autel, vient de dire *In nomine Patris...*] « Et postquam id dixerit, non debet avertere quemcumque in alio altari celebrantem, etiam si Sacramentum elevet, sed continuate prosequi Missam suam usque ad finem. » Ceci veut dire que le prêtre qui, en se rendant à l'autel, a pu passer devant d'autres autels où l'on célèbre, et qui a dû se découvrir et s'agenouiller si c'est le moment de l'élé-

vation, ne doit plus s'occuper que de sa propre célébration une fois qu'il a commencé celle-ci. La pratique de la synchronisation a précisément pour but de lui éviter ces distractions que procure nécessairement la proximité d'autres célébrants. Tous ceux qui ont célébré à des autels très rapprochés comme il y en a dans les sanctuaires de pèlerinages, les séminaires, les monastères, ont souffert de ne pouvoir rester totalement oublieux du voisin dont les gestes tantôt précèdent et tantôt suivent les nôtres, à quelques secondes près. Tous, nous avons souffert également, dans des cas semblables, du spectacle pénible que fournissent ces célébrations désaccordées. Il nous semble aussi qu'il est gênant pour beaucoup, et d'ailleurs contraire aux rubriques, de devoir dire toute la messe *secreto* pour éviter de distraire le voisin. La pratique des messes synchronisées consiste simplement à décider que tous ces prêtres célébrant dans un lieu exigu cherchent à accomplir simultanément gestes et paroles. Évidemment, il faut qu'un célébrant visible pour tous permette de régler le rythme général sur le sien. Pour peu qu'on ait à faire à des prêtres qui célèbrent d'une manière calme et régulière, cette uniformité se réalise sans grand effort. Bien loin d'apporter une contrainte gênante, elle libère la piété de chacun et supprime toute distraction, ce qui semble être le but même de la rubrique alléguée. Et chacun « continue » à observer toutes les règles de la célébration « jusqu'à la fin ».

Que la concélébration soit une pratique ancienne à laquelle on reviendrait par archéologisme (car c'est cela que condamne l'encyclique) et que l'Église repousserait par principe, tout le présent cahier suffit à détruire une pareille affirmation, sans parler du vœu récent de la Note sur « Les messes dites communautaires ».

Il est tout à fait faux que l'usage des messes synchronisées « tende... à faire revivre l'ancienne concélébration ». La raison de cet usage est toute pratique : permettre à chaque prêtre de mieux célébrer. Si elle implique une option doctrinale, c'est simplement que la messe, sacrifice de l'unité, ne doit pas donner le spectacle d'une diversité choquante. Mais, et c'est là qu'il faut insister, il y a entre la pratique des messes synchronisées et la concélébration une différence essentielle. Alors que la concélébration est une célébration unique, participée et distribuée entre une pluralité de célébrants, les messes synchronisées ne sont que l'alignement, au même rythme, d'une pluralité de célébrations qui ne se confondent nullement. On le redit tout au long de ce numéro : la concélébration est une symphonie de parties qui forment un tout. La synchronisation produit seulement un unisson matériel de célébrations dont chacune est complète et pleinement suffisante.

Considérer les messes synchronisées comme un acheminement vers la concélébration (qu'on s'en réjouisse ou qu'on le déplore), c'est contribuer à fausser la notion véritable de la concélébration. Il y a, dans l'Église latine, trois manières, pour des prêtres nombreux, de célébrer : la célébration de messes multiples et indépendantes les unes des autres; la célébration synchronisée; la messe dite communautaire. La première manière permet à chacun d'exercer effectivement son sacerdoce, mais elle ne donne pas satisfaction à notre désir d'unité visible. La synchronisation supprime ce qu'il y a de désagréable matériellement et psychologiquement dans une diversité excessive, mais elle n'aboutit pas à une célébration unique. La messe dit communautaire est une belle manifestation d'unité, mais elle ne donne pas au prêtre la possibilité d'exercer personnellement son sacerdoce. La coexistence de ces trois types de célébrations ne fait que mettre en relief, par ce que chacun peut avoir d'insuffisant, combien seule la restauration (par l'autorité hiérarchique) de la concélébration véritable peut concilier toutes les exigences d'efficacité sacerdotale et d'expression sacramentelle.

Mais il faut, pour que les inquiétudes relevées dans le manuel Hébert-Fayard soient privées de fondement, que les messes synchronisées demeurent ce qu'elles doivent être : une manière pratique d'harmoniser des messes privées. Il ne faudrait pas en faire une réalisation liturgique éminente et idéale. Si l'on consent à reconnaître et à maintenir les limites de cette manière de célébrer, elle ne peut pas s'attirer de critique sérieuse et elle ne peut faire aucun tort à la concélébration dont elle ne doit pas être un ersatz.

A.-M. R.

FRACTION ET COMMIXTION

Aménagements souhaitables des rites actuels[1]

Les rites actuels de la fraction et de la commixtion sont si divers, et leur histoire si compliquée, qu'il a paru nécessaire pour la clarté de notre exposé que les textes dont nous parlerons fussent placés sous les yeux des auditeurs.

Le premier, intitulé *Ritus hodiernus* n'est qu'un schéma très sommaire des rites et prières tels qu'ils se présentent aujourd'hui, mais disposés en trois séries.

RITUS HODIERNUS

1. Elevatio parva (dum dicitur : *omnis honor...*).
2. *Pater* (cum embolismo).
3. Fractio (sub embolismi doxologia).
4. *Pax* (verba : *Pax Domini...*).
5. Commixtio (dum cantatur : *Agnus Dei...*).

[6. Oratio : *Domine I. Chr. qui dixisti...*].

7. *Pax* (osculum).

La première série, celles des lignes les plus longues, comles nos 1, 3, 5; la seconde, plus courte, les nos 2, 4, 7; la troisième, plus courte encore, le seul n° 6.

Cette division tripartite a pour principe l'antiquité des rites.

Le n° 6 : Oraison pour le baiser de paix, « *Domine I. Chr. qui dixisti : Pacem meam do vobis* », n'est qu'une pièce

1. Texte d'une conférence donnée à la deuxième rencontre internationale d'études liturgiques (Mont-Sainte-Odile, 1952).

post-carolingienne[2], que nous pouvons presque négliger en ce moment.

Les nos 2, 4, 7, ne sont pas — du moins en tant que situés à cet endroit de la messe — antérieurs à saint Grégoire. Si l'on est, en effet, presque d'accord aujourd'hui pour penser que le chant du *Pater* existait avant lui à Rome, sa place était à un autre moment de la messe. A Carthage, on le chantait avant la communion, et le baiser de paix lui faisait suite. Les usages romains étant très voisins de ceux de l'Afrique, il est quasi certain que, à Rome aussi, le *Pater* et la *Pax* avaient primitivement leur place peu avant la communion. Saint Grégoire, au grand scandale de certains, transféra l'Oraison dominicale aussitôt après le canon[3] et, sans doute, la *Pax* l'y suivit. Cette insertion au milieu de rites préexistants se fit tant bien que mal. Aujourd'hui encore, la fraction (n° 3) les sépare l'un de l'autre, et la commixtion (n° 5) vient s'intercaler maladroitement entre la formule *Pax Domini* (n° 4) et le geste, corrélatif, du baiser de paix (n° 7).

Éliminons, par la pensée, les additions grégoriennes (nos 2, 4, 7). Le résidu (nos 1, 3, 5) a toute chance de nous livrer l'état prégrégorien de cette importante partie de la messe : Petite Élévation — Fraction — Commixtion.

N'est-il pas remarquable que, dans plusieurs des anciennes liturgies orientales, ce soit justement ces trois gestes qui forment l'armature des rites faisant suite au canon ? Le parallélisme est vraiment assez suggestif. Un doute cependant subsiste : est-il légitime de voir dans la petite élévation le rite latin parallèle au geste oriental du prêtre élevant devant le peuple les saintes Espèces, tandis que le diacre s'écrie : τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις ?

La question n'est pas sans importance pour notre sujet, car, si le rite romain primitif avait la signification du rite oriental, il appartiendrait déjà aux actes préparatoires à la communion. Nous y reviendrons dans quelques instants en étudiant l'*Ordo romanus primus*, si magistralement édité par Mgr Andrieu.

2. Elle apparaît pour la première fois, à notre connaissance, dans l'*Ordo* de Minden, vers 1030.

3. Il s'en explique dans sa lettre à Jean de Syracuse (P. L., 77, c. 956).

Passons d'abord au second document, celui des *Antiquiores Ritus*.

ANTIQUIORES RITUS

Ordo Primus (VIII^e siècle). (Andrieu, II, pp. 96-102)

1. Elevatio, dum dicitur : Per ipsum et cum ipso.

Cum dixerit : *Per ipsum et cum ipso*, levat cum offertorio calicem (archidiaconus) et tenet exaltans illum juxta pontificem.

Pontifex autem tangit a latere calicem cum oblatis dicens : *Per ipsum et cum ipso*, usque : *Per omnia saecula saeculorum*, et ponit oblationes in loco suo et archidiaconus calicem juxta eas.

2. Diaconus secundus patenam tenet.

Finito vero canone, subdiaconus regionarius stat cum patena post archidiaconem. Quando dixerit : *Ab omni perturbatione securi*, vertit se archidiaconus, et osculatam patenam dat eam tenendam diacono secundo.

3. Prima fractio (?) et commixtio in calice dum dicitur : *Pax Domini...*

Cum (vero) dixerit : *Pax Domini sit semper vobiscum*, mittit in calicem de Sancta.

Ordo Lateranensis (XII^e siècle) (Fischer, pp. 85-86)

1. Elevatio, dum dicitur : Per omnia saecula.

Elevante episcopo oblatam, ut signet cum ea calicem, discooperit eum diaconus.

Post signatum autem calicem, cum aperta voce dixerit : *Per omnia saecula saeculorum*, episcopus elevans aliquantulum calicem ab altari, et iterum deponens, cooperit eum diaconus.

2. Accipiens patenam, diaconus tradit eam episcopo.

Cum vero orationem, quae sequitur post orationem dominicam, episcopus secreto dicere ceperit..., diaconus... receptam a subdiacono patenam dat episcopo.

3. Fractio in III partes, quarum una mittitur ad verba : *Pax Domini...*; tunc dicitur : *Agnus Dei...* (de fiat commixtio nulla mentio).

Episcopus vero, consignans se cum ipsa patena et deosculans eam, imponit in ea Corpus Domini, et in tres partes dividit. Accipiens autem tertiam partem Corporis Domini facit crucem infra calicem et in IIII partibus... et dicit aperta voce : *Pax Domini sit semper vobiscum*, et ipsam

particulam in calicem mittit. Post haec, diaconus, dicto tamen prius *Agnus Dei* cum episcopo, secedit in loco suo.

4. Pacis osculum datur.

Sed archidiaconus pacem dat episcopo priori, deinde ceteri per ordinem et populus.

4. Pacis osculum datur.

Episcopus vero altare deosculans dat pacem presbytero... et dat... pacem cantori, cantor vero utrique chori.

5. Secunda fractio, et relinquitur particula super altare.

Tunc pontifex rumpit oblatam ex latere dextro, et particulam quam ruperit, super altare relinquit.

5. (*omittitur*).

6. Pontifex, oblationibus in patenam positis, vadit ad sedem.

Reliquas vero oblationes suas ponit in patenam quam tenet diaconus, et redit ad sedem.

6. (*omittitur*).

7. Sollemnis confractio oblationum ad sedem, peracta ab omnibus, dum *Agnus Dei* cantatur.

(*Praeparatio, deinde*) : Sed illi aspiciunt ad faciem pontificis ut eis annuat frangere, et dum annuerit, resalutato pontifice, confringunt. Et archidiaconus, evacuato altare oblationibus, respicit ad scolam et annuit eis ut dicant *Agnus Dei*, et vadit ad patenam cum ceteris.

7. (*omittitur*).

8. Communio pontificis ad sedem.

Expleta confractione, diaconus minor, levata de subdiacono patena, defert ad sedem, ut communicet pontifex.

8. Communio episcopi de secunda particula ad altare.

Diaconus autem post haec revertitur ad altare et stat juxta episcopum, ut, cum Corpus Domini acceperit, porrigat ei calicem. (Cf. *supra*, n. 9 : de secunda particula).

9. Particulam ruptam de pane sancto ponit pontifex in calicem dicendo : *Fiat commixtio.*	9. Particula 3ª subdividitur in duas, ad communionem diaconi et subdiaconi.
Qui, dum communicaverit de ipsa Sancta, quam momorderat, ponit in calicem dicendo : *Fiat commixtio...*	Communicatus autem episcopus de 2ª particula Corporis Domini dividit 3ªm per medium. Deinde accipit unam ex his particulis, communicat diaconum... Post haec convertens se episcopus ad subdiaconum... communicans eum de residua particula quae remanserat.

Ce tableau est réparti en deux colonnes : celle de gauche donne (avec des sous-titres factices qui en résument le contenu) l'*Ordo primus* romain du VII^e^ siècle. L'autre reproduit l'*Ordo Lateranensis*, plus jeune de quatre siècles environ[4]. Encore que ces deux cérémoniaux soient connus, il ne sera pas inutile d'en préciser la nature, ne fût-ce que pour justifier le choix que nous en avons fait.

L'*Ordo primus* est la plus ancienne description complète qui nous soit parvenue de la messe papale. Il est postérieur à saint Grégoire de presque un siècle au moins, puisqu'il prévoit le chant de l'*Agnus Dei* dont l'introduction dans la messe date du pape Serge I^er^ (687-701). D'autres indices encore, décelés habilement par Mgr Andrieu (pp. 42-51), invitent à fixer approximativement la composition de l'*Ordo primus* au début du VIII^e^ siècle. On peut néanmoins conjecturer que, en gros, la liturgie dont il témoigne était restée assez proche de celle qu'avait fixée saint Grégoire. Voilà pour le *terminus a quo*.

Le *terminus ad quem* nous est fourni par l'*Ordo du Latran*. Compilé vers le milieu du XII^e^ siècle par le futur cardinal Bernard, alors prieur de la communauté de Latran,

4. L'*Ordo primus* a été édité avec tout le soin possible par Mgr M. Andrieu, dans le second volume de ses *Ordines Romani* (Louvain, 1948), pp. 65-108. L'*Ordo Officiorum Ecclesiae Lateranensis* du prieur Bernard a été publié par L. Fischer en 1916 (München et Freising, Verlag Datterer). L'examen des documents m'amènera à citer plusieurs fois une étude parue dans la *Revue bénédictine* (1951, pp. 5-40) : *Le rite de la fraction dans la messe romaine.*

il décrit, non pas la messe du pape, mais celle d'un évêque célébrant dans la basilique. L'intérêt de ce cérémonial vient de ce qu'il est déjà — à quelques détails près — celui d'aujourd'hui.

L'examen comparatif de ces deux documents ne peut manquer d'être instructif. Pour la commodité du lecteur et la clarté de l'exposé, les textes ont été répartis en 9 paragraphes, munis chaque fois d'un titre qui en résume le contenu. L'un après l'autre ils seront brièvement analysés. Les conclusions à tirer de leur confrontation se dégageront d'elles-mêmes.

*
* *

Le § 1 décrit la petite élévation. La voici, selon la rédaction de l'*Ordo primus*.

> Cum dixerit : *Per ipsum et cum ipso*, levat cum offertorio calicem (archidiaconus) et tenet, exaltans illum iuxta pontificem. Pontifex autem tangit a latere calicem cum oblatis dicens : *Per ipsum et cum ipso*, usque : *Per omnia saecula saeculorum*, et ponit oblationes in loco suo et archidiaconus calicem iuxta eas.

Le geste de soulever légèrement le calice auquel on a joint l'hostie est resté inchangé, sinon qu'à l'origine il commençait dès le début de la doxologie (*Per ipsum et cum ipso*), tandis qu'au XII[e] siècle on le situe déjà à la fin (*per omnia saecula saeculorum*). De plus, il ne comportait jadis ni les signes de croix, ni les génuflexions d'aujourd'hui.

Dans *Missarum Sollemnia*[5] le P. Jungmann a commenté parfaitement ce rite. Il y voit avec raison un hommage à la Divinité, Père, Fils et Saint-Esprit. Durant cette solennelle doxologie, telle que la décrit l'*Ordo primus*, tout le monde — les sous-diacres exceptés — est resté profondément incliné; seul l'archidiacre se relève : *surgit archidiaconus solus*[6], afin d'aider le pontife à soulever un peu le calice et

5. Vol. II, pp. 329-340 (3[e] éd.).

6. « Episcopi vero, diaconi, subdiaconi et presbiteri in presbiterio permanent inclinati. Et dum dixerit : *Nobis quoque peccatoribus* surgunt subdiaconi; cum dixerit : *Per quem haec omnia, domine*, surgit archidiaconus solus » (Andrieu, II, p. 96).

l'hostie, accentuant ainsi davantage la portée de cette conclusion magnifique donnée à la *prex* consécratoire.

Il est assez clair que, selon ce rituel, la petite élévation n'a pas pour fin de préparer à la communion. Il faut tenir compte cependant de la transformation profonde que saint Grégoire fit subir à cet endroit de la messe en y introduisant le *Pater* et la *Pax*. Qu'y avait-il auparavant? Nous l'ignorons. Or, si l'on suppose encore absents le *Pater* et la *Pax*, voici la petite élévation aussi proche de la commixtion que l'était en Orient l'ostension des δῶρα. Ce ne sont là sans doute que des indices d'une possible survivance matérielle des rites antérieurs ayant le même sens. Ils ne me paraissent pas négligeables[7], mais leur probabilité reste trop ténue pour fournir une base sérieuse à une restauration quelconque.

Certains ont pensé néanmoins à valoriser le rite actuel, en faisant de la petite élévation une élévation plus spectaculaire. Est-ce opportun? Il ne semble pas, et cela pour plusieurs motifs. D'abord, aucune base documentaire ne permet de penser que la petite élévation ait été primitivement plus grande. Les textes anciens disent tous le contraire : *aliquantulum*, *paululum*, *modice*. En outre, donner plus d'importance à l'élévation des espèces consacrées, ne serait-ce pas dénaturer le sens du rite lui-même, qui veut être une doxologie trinitaire, et non une exaltation du mystère eucharistique? Cette exaltation de l'Eucharistie existe déjà : le rite solennel de l'élévation, au centre du canon, rend aujourd'hui superflue une autre cérémonie analogue. Enfin ce geste ostensible soulignant la doxologie *Per ipsum et cum ipso* n'imposerait-il pas logiquement qu'on chante à haute voix cette doxologie, puisqu'on veut la solenniser? Et voici peut-être soulevé, par contagion, le grave problème d'une récitation à haute voix du canon entier. Pour toutes ces raisons il semble préférable de laisser la petite élévation telle qu'elle est.

Mais on peut se demander si la doxologie elle-même ne devrait pas recouvrer sa vigueur première. Elle la repren-

7. Ils reçoivent une certaine confirmation du fait que la petite élévation est un geste bien modeste : on ne voit pas bien quel supplément de solennité il apporte à la noble doxologie qu'il accompagne. On se l'explique mieux s'il n'est qu'un geste-témoin d'un usage délaissé.

drait si, comme jadis, l'élévation commençait dès le début du *Per ipsum* et se continuait jusqu'au bout, sans les cinq signes de croix et les deux génuflexions dont on l'a chargée par la suite. Ces gestes déconcertent le rite et le contrarient au lieu de l'accentuer.

Telles sont les observations qu'appelle le paragraphe premier de notre *Ordo*.

*
* *

Le paragraphe second ne doit pas nous arrêter, mais à partir du troisième, on entre dans une section obscure et complexe, qui a subi de graves remaniements. Sur ses problèmes s'est exercée, à maintes reprises, la sagacité des liturgistes.

Parcourons d'abord la suite des rites, tels que les présente l'*Ordo primus*. La comparaison avec l'*Ordo Lateranensis* viendra ensuite.

Au § 3 figure seulement ceci :

> Cum vero dixerit : *Pax Domini sit semper vobiscum*, mittit in calicem de Sancta.

La « Sancta » est un des noms de l'Eucharistie. Une parcelle du Pain sacré est donc mise à ce moment dans le calice. D'où vient-elle ? Le texte ne le précise pas et les liturgistes ne sont pas d'accord. Certains y reconnaissent un rite de *fermentum*[8]. D'autres y voient un geste de consécration par contact[9]. D'autres enfin penchent plutôt pour une fraction. Nous reviendrons tantôt sur la question du *fermentum*. S'il s'agit d'une fraction, nous aurions, au *Pax Domini*, la première des fractions et la première commixtion. Elles sont suivies du baiser de paix de l'assistance (§ 4). Quant au pontife, il détache encore une particule de l'hostie

8. Ainsi pensait Mabillon et, à sa suite, la plupart des auteurs. Voir à ce sujet, ANDRIEU, II, pp. 56-67.

9. Ainsi pense M. J.-P. DE JONG, qui a exposé ses vues dans un article de la *Revue bénédictine* (1951, pp. 15-37) : *Le rite de la commixtion dans la messe romaine*. Il n'a pas été suivi. Son hypothèse suppose une série de manipulations, dont l'*Ordo*, qui décrit cependant minutieusement tous les mouvements, ne parle pas.

(§ 5) mais, cette fois, c'est pour la laisser sur l'autel, que lui-même va quitter pour se rendre au trône (§ 6) après avoir déposé le reste de ses *oblationes* sur une patène que tient un des diacres.

Voici les textes :

§ 5. Tunc pontifex rumpit oblatam ex latere dextro, et particulam quam ruperit, super altare relinquit.

§ 6. Reliquas vero oblationes suas ponit in patenam quam tenet diaconus, et redit ad sedem.

Pourquoi laisser une parcelle sur l'autel au moment de le quitter ? Un ancien rituel[10] répond : « Ita observant ut dum missarum solemnia peraguntur, altare sine sacrificio non sit » : l'autel ne peut rester sans l'Eucharistie. Mais cette glose explicative n'est probablement pas d'origine romaine.

Le pape est maintenant arrivé au trône de l'abside, accompagné de ses *oblationes*. C'est là que va avoir lieu la grande *fractio panis* très solennelle (§ 7). Tout le clergé la fera avec lui, en mémoire du *fregit* de l'Évangile. Mgr Batiffol, commentant la description minutieuse qu'en donne l'*Ordo primus*, en a souligné avec une sobre éloquence, le sens profond[11].

Remarquons, écrit-il, l'ampleur donnée encore, au VIII^e^ siècle, par le cérémonial, au rite de la fraction du pain. Le pape y procède assis à sa *cathedra*. Ses prêtres y sont associés. Toute l'assistance a les yeux attachés sur le geste auguste renouvelé du Sauveur.

Nouvelle fraction donc, et ce n'est pas la dernière : Au moment où le pape communiera, il détachera encore de l'hostie sainte un morceau, qu'il laissera tomber dans le calice, en disant : *Fiat commixtio et consecratio*, etc.

§ 9. Qui, dum communicaverit, de ipsa Sancta quam momorderat ponit in calicem dicendo : *Fiat commixtio*, etc.

Il y avait donc au VIII^e^ siècle, à Rome, trois commixtions et deux ou trois fractions. Il n'en reste plus aujourd'hui

10. Celui du ms. G, témoin de la recension primitive de l'*Ordo primus* (Andrieu, II, pp. 101 et 59-60).

11. *Leçons sur la messe* (7^e^ éd.), pp. 92-93.

qu'une seule. Comment s'est opérée cette extrême simplification ?

*
* *

L'*Ordo Lateranensis*, qu'il nous faut maintenant considérer attentivement, nous apprend d'abord que cette réduction à l'unité était déjà chose faite à Rome au milieu du XII[e] siècle. Je crois pouvoir ajouter qu'il nous en découvre aussi le motif. Il me paraît implicitement révélé par l'omission massive, dans *l'Ordo Lateranensis*, des §§ 5, 6 et 7 de l'*Ordo primus*, qui parlaient du fragment laissé sur l'autel, et décrivaient la grande fraction solennelle.

Le fait essentiel est la disparition de ce geste si important. Pourquoi la grande fraction a-t-elle disparu ? Sans nul doute parce que, au XII[e] siècle, ce rite a perdu son sens : l'apport de la matière du sacrifice par les fidèles avait peu à peu cédé, subissant maintes transformations[12] ; de plus, l'usage s'était établi d'hosties de moindre dimension[13] ; enfin, la communion des fidèles se faisait de plus en plus rare[14]. Les rituels ne suppriment cependant qu'à regret et peu à peu la mention de la grande fraction au trône[15] ; mais celle-ci, ayant perdu sa destination concrète — si bien exprimée par le *ad distribuendum comminuitur* de saint Augustin — s'est condamnée à disparaître : On élimine le rite ou on le remplace. Les gestes qui l'avaient accompagné seront donc supprimés ou répartis autrement[16].

12. Le P. Jungmann a étudié cette lente évolution. Cf. *Missarum Sollemnia*, II, pp. 3-34 (3[e] éd.).

13. Leur forme et leur grandeur était à peu près celles d'une pièce de monnaie. Les documents cités déjà par Dom Martène (*De Ecclesiae ritibus*, l. I, ch. III, art. III. n. XXVII) sont significatifs. Cf. aussi l'article *Fers à hosties* du *D.A.C.L.*

14. Bientôt le Concile du Latran de 1215 prescrira la communion *ad minus in Pascha*. Le lamentable motif de cette exigence se trouve précisé dans le Catéchisme du Concile de Trente : « Cum eo res adducta esset, ut non modo sancta illa et salutaris praeceptio non servaretur, sed in plures etiam annos sacrae Eucharistiae communio differretur » (*De Eucharistiae Sacramento*, c. 66). Dans l'*Ordo* lui-même, le prieur Bernard juge opportun de rappeler les décrets romains sur la communion pascale (pp. 78-79).

15. Elle est absente, dès 1067, du *De officiis ecclesiasticis* de Jean d'Avranches. Cf. *Le rite de la fraction...*, p. 31.

16. Voir dans *Le rite de la fraction...*, pp. 27-38, la longue série des altérations infligées aux rites primitifs.

Voyons de plus près ces aménagements.

On s'est trouvé d'abord devant la fraction préalable, prescrite au § 5, en vue de laisser une parcelle de l'hostie sur l'autel. Ce rite devient sans objet, puisque le célébrant n'a plus à quitter l'autel. La suppression de cette rubrique est entraînée par celle des rites de la grande fraction (§§ 6 et 7). Mais on tranchait ainsi dans un ensemble d'usages si vénérables, qu'on s'est efforcé de garder du passé tout ce qui restait viable.

L'*Ordo Lateranensis* du XII[e] siècle montre comment on procéda. Pour s'en rendre compte, il suffit de comparer sa rédaction avec celle de l'antique *Ordo primus*, en reprenant les textes d'un peu plus haut.

Au § 3, l'*Ordo primus* stipulait :

> Cum dixerit *Pax Domini*... mittit in calicem de Sancta.

A cette indication simple et brève, on a substitué une phrase longue et compliquée :

> Episcopus vero, consignans se cum ipsa patena et deosculans eam, imponit in ea Corpus Domini, et in tres partes dividit. Accipiens autem tertiam partem Corporis Domini, facit crucem infra calicem et in IIII partibus... et dicit aperta voce : *Pax Domini sit semper vobiscum*, et ipsam particulam in calicem mittit. Post haec, diaconus, dicto tamen prius *Agnus Dei* cum episcopo, secedit in locum suum.

Cette lourde description prévoit d'abord une sorte de suppléance des deux fractions (la grande et celle qui la précédait) par une triple division de l'hostie[17], soulignée déjà,

17. Amalaire est le premier qui, au IX[e] siècle, ait insisté sur la division de l'hostie en trois fragments; mais, fidèle aux usages, il la réfère à la parcelle introduite dans le calice, à celle que consomment le prêtre et les assistants, et à celle qui doit rester sur l'autel. Il y voit l'image des trois états du Corps du Christ. Vue mystique qui, canonisant le nombre de trois, le maintiendra, quitte à l'appliquer, comme le fait l'*Ordo Lateranensis*, à une autre forme de division tripartite. Il est notable que, dès le temps d'Amalaire, la parcelle laissée sur l'autel avait reçu une destination utile : elle sert pour la communion des mourants : « Viaticum morientis » (cf. *Le rite de la fraction*..., p. 30). Le rituel d'Avranches (a. 1067) reprend l'idée, mais prévoit encore une autre utilisation de la parcelle : « Tertiam, viaticum, si opus fuerit, in patena usque in finem missae reservet; si autem opus non fuerit, *eam sacerdos aut unus ministrorum in communionem accipit.* » Rubrique annonciatrice des usages futurs (cf. *Le rite de la fraction*..., p. 31).

comme aujourd'hui, de signes de croix, avec la patène ou avec le Corps du Christ[18]. Ce partage a pour fin, nous le verrons, de disposer les choses en vue de la communion.

La suite de la description se rapproche d'abord de l'*Ordo primus* : Au *Pax Domini* une des parcelles de l'hostie divisée est mise dans le calice. Cette commixtion est la seule que prévoit l'*Ordo* du XII[e] siècle, comme la fraction à laquelle elle fait suite est la seule qu'il ait conservée. Ce remaniement des actes manuels antérieurs trahit un travail de réflexion, sensible encore dans la rubrique finale :

> Post haec diaconus, dicto tamen prius *Agnus Dei* cum episcopo, secedit in locum suum.

L'*Agnus Dei* était jadis le chant qui accompagnait la grande fraction. Ne se résignant pas à l'omettre, bien qu'il n'accompagne plus rien, la rubrique l'annexe ici assez maladroitement, puisqu'on le récite seulement; quant à son chant, il servira d'accompagnement à la communion de la communauté (*Ordo Lateran.*, pp. 86, 18 et 26).

* * *

La section des rites finals (§§ 8 et 9) va témoigner encore de la divergence entre les deux rituels. Après le § 8, qui se borne à mentionner, de part et d'autre, la communion du pontife, le § 9 décrit des usages inconnus au VIII[e] siècle. A cette époque, seuls les évêques et les prêtres étaient communiés par le pape en personne. Ainsi l'atteste, un peu plus loin, l'*Ordo primus* : « Accedunt primum episcopi ad sedem ut communicent de manu pontificis, secundum ordinem; sed et presbitri ‹omnes› ascendunt ut communicent ‹ad altare›[19]. » Nulle mention d'une communion de l'archidiacre, ni d'aucun sous-diacre.

Au XII[e] siècle, au contraire, — et d'après Innocent III il en sera encore de même au siècle suivant pour la seule messe du pape[20] — ce sont les diacre et sous-diacre qui communient les premiers de la main du célébrant. Nous découvrons ici pourquoi, au *Pax Domini*, les oblats du

18. Déjà chez Amalaire (cf. *Le rite de la fraction...*, p. 29).
19. Andrieu, II, pp. 102-103.
20. *Le rite de la fraction...*, p. 36.

pontife avaient été divisés en trois fragments. Le premier a été utilisé déjà pour la commixtion; le second vient de servir à la communion du pontife. Le sort du troisième est décrit en ces termes (§ 9) :

> Communicatus autem episcopus de secunda particula Corporis Domini, divisit tertiam per medium. Deinde accipit unam ex his particulis, communicat diaconum... Post haec, convertens se episcopus ad subdiaconum... communicans eum de residua particula quae remanserat.

La seule parcelle restante est donc encore subdivisée en deux moitiés, pour la communion du diacre puis du sous-diacre. Suprême vestige de la fraction ancienne. Il s'effacera vite. Aujourd'hui, des trois fragments de l'hostie rompue, le plus petit est mis, comme jadis, dans le calice. Mais les deux autres, c'est le prêtre lui-même qui les consomme seul. On n'en subdivise plus aucun.

*
* *

Il était nécessaire, pensons-nous, d'avoir procédé à la minutieuse analyse des rituels anciens de la fraction, pour fonder et fortifier les conclusions, d'ordre pratique, à tirer des anomalies introduites peu à peu dans le rituel d'aujourd'hui. Nombreux sont les problèmes :

1. A propos de ce qui fut peut-être la première fraction, j'ai rappelé que, selon plusieurs auteurs, il s'agirait plutôt d'un rite apparenté au *fermentum*.

La rubrique porte (§ 3) :

> Cum vero dixerit : *Pax Domini*... mittit in calicem de Sancta.

Cela voudrait dire que, à ce moment, on mettait dans le calice une parcelle déjà consacrée au cours d'une messe antérieure. C'est possible. N'oublions pas cependant que le *fermentum* romain était prélevé à la messe du pape pour être déposé dans le calice des prêtres desservant les *tituli*. Son origine remonte au temps où le nombre croissant des fidèles avait peu à peu obligé à ne plus se contenter, comme auparavant, de la seule messe célébrée par l'évêque entouré de son clergé. On avait alors jugé prudent, pour que la

multiplication des messes ne fît pas tort à la conjonction des prêtres avec leur évêque, d'instituer cette symbolique revendication de l'unité ecclésiastique que veut être le *fermentum*. *Mais* quel sens pouvait avoir ce geste à la messe du pape lui-même ?

Au reste, le scrupule hiérarchique qui avait dicté l'institution du rite ne dura pas longtemps. L'envoi hebdomadaire dans toutes les directions, de diacres porteurs du *fermentum*, était très onéreux et le devint chaque jour davantage; d'autre part, problématique était son résultat spirituel. Aussi constate-t-on sa rapide disparition. Le P. Jungmann vient de montrer dans un excellent article[21], que l'antique *fermentum* ne se survécut pendant quelques siècles qu'au prix d'altérations profondes et de perpétuels glissements de sens. Ne correspondant plus à rien de vivant, il est mort depuis longtemps, et rien n'invite à le ressusciter. Mabillon, il est vrai, avait suggéré[22] que la parcelle introduite par le pape lui-même à sa propre messe, pouvait signifier la conjonction du sacrifice d'aujourd'hui au sacrifice d'hier : continuité dans le temps substituée à la continuité dans l'espace. C'est là malheureusement une hypothèse purement conjecturale, que n'appuie aucun témoignage d'aucune époque, et dont la portée spirituelle paraît assez faible. Enfin, on ne peut oublier que la fraction et la commixtion actuelles ont été chargées d'un tout autre sens. Initialement, ce double rite avait été compris en Orient comme marquant que la séparation des espèces ne saurait voiler à nos yeux l'unité parfaite du Christ reçu. S'inspirant davantage du geste de fraction, on se plut bientôt à y voir un symbole douloureux. La liturgie de saint Jacques fait dire par le prêtre lui-même : « Voici l'*Agneau de Dieu* qui ôte les péchés du monde, étant immolé pour le salut du monde[23]. » Notre chant de l'*Agnus Dei*, qui accompagne la fraction, perpétue depuis le VIII[e] siècle cette évocation dramatique. Sa dépendance des modèles syriens est rendue plus que probable par le fait que c'est Serge I[er] (687-701), pape syrien, qui l'intro-

21. Fermentum, *Ein Symbol kirchlicher Einheit und sein Nachleben im Mittelalter*, dans *Colligere fragmenta*, publié en l'honneur de D. A. Dold (Beuron, 1952), pp. 185-190.
22. Voir P.L., 78, c. 869-870.
23. Ed. Mercier, *Patrol. Orient.*, XXVI, 2, p. 230.

duisit dans la liturgie romaine. Il ne semble pas opportun de bouleverser un ensemble si antique, pour y faire revivre l'idée périmée du *fermentum*.

2. Mais peut-être posera-t-on, au sujet de la fraction, une autre question : Ne serait-il pas désirable de reprendre le geste magnifique de la grande *fractio panis*, jadis accomplie par tout le clergé ? L'histoire des rites fournit la réponse. Si l'on fut amené à la supprimer parce que son sens originel de rompre le pain pour en distribuer à chacun sa part, ne trouvait plus son application, tenter de reprendre, dans ces conditions du moins [24], le beau geste d'autrefois, serait aller à contresens.

3. Écartant ces mirages pour se placer sur un plan plus réaliste, il faut bien constater que la suppression de la grande fraction ancienne n'a pas été sans causer dans notre cérémonial un déséquilibre que n'ont fait qu'accentuer les maladroits aménagements entrepris pour y remédier. Il y a là certainement quelque chose à restaurer.

Pour le mieux percevoir, rappelons d'abord la succession des rites et des paroles prévus dans notre *Ordo missae* actuel, à partir du *Pax Domini sit semper vobiscum*. Cette acclamation est le souhait de paix adressé à l'assistance par l'officiant. Normalement, le baiser de paix devrait suivre aussitôt, comme au VIII[e] siècle. Au lieu de cela, qu'avons-nous ? D'abord la commixtion, avec sa prière *Haec commixtio et consecratio*. Pendant ce temps, la schola chante le triple *Agnus Dei*, qui est le chant de la fraction plus que de la commixtion. Or, la fraction est déjà passée : on l'a faite pendant la doxologie du *Libera nos quaesumus Domine*. De plus, la triple répétition de l'*Agnus Dei* se justifiait mieux quand la grande fraction existait encore. Aujourd'hui, ce chant se prolonge pendant la prière *Domine Iesu Christe, qui dixisti*, qui n'a rien à voir avec lui. Ce n'est qu'après cette oraison que pourra s'échanger le baiser de

24. Aujourd'hui le célébrant est obligé de consommer lui-même deux des fragments de l'hostie divisée en trois. Jadis, — on l'a vu plus haut (note 17) — le troisième fragment servait pour le viatique des mourants, ou pour la communion des ministres; à cette dernière fin on subdivisait la parcelle restante. Ne pourrait-on faire revivre ce précieux vestige du sens authentique de *fregit* ?

paix, séparé donc maintenant du signal qui l'annonçait, par la commixtion, par l'*Agnus Dei* et par une oraison. Et l'on voit, par surcroît, rites et prières chevaucher les uns sur les autres.

Il serait désirable que la logique reprenne ici ses droits et que disparaissent ces petites incohérences. La chose ne serait pas difficile, semble-t-il. Je me permets de soumettre au jugement des liturgistes la proposition suivante, qui n'est pas arbitraire car, outre son harmonie interne, elle s'appuie sur l'*Ordo* de la messe des présanctifiés, au vendredi saint, dont on sait qu'il remonte assez haut dans le passé et qu'il a conservé plusieurs vénérables traditions.

Pour faciliter l'intelligence du projet, l'ajustement proposé des rubriques actuelles a été réparti en cinq points.

1. L'embolisme du Pater (*Libera nos*) serait chanté à haute voix, y compris sa doxologie *Per eumdem*, sans que le célébrant ait à saisir l'hostie ni à faire aucun signe de croix sur le calice, et sans génuflexion. Exactement donc comme au vendredi saint.

2. Après la réponse *Amen* pourrait se placer, si on la maintient, la prière préparatoire au baiser de paix : *Domine I. Chr. qui dixisti.*

3. Alors seulement le prêtre chanterait (sans toucher à l'hostie) le *Pax Domini*, puis donnerait aussitôt le baiser que ce chant annonce.

4. Au baiser de paix ferait suite le double rite de la fraction et de la commixtion. Il se ferait sans signes de croix (comme au vendredi saint), mais le chœur entonnerait alors l'*Agnus Dei*, institué pour correspondre à ce rite. A la messe basse, l'*Agnus Dei* viendrait aussitôt après.

5. A cet ensemble succéderont les deux prières préparant à la communion : *Domine Iesu Christe* et *Perceptio Corporis tui.*

L'enquête historique présentée ci-dessus n'avait d'autre fin que de préparer ce projet d'amendement au rituel actuel, en le justifiant.

Je le soumets au jugement des compétences, en m'excusant du caractère forcément assez technique de ces pages.

Bernard Capelle,
Abbé du Mont César.

LA RÉFORME DU MISSEL ET LES COMMUNS

Ayant à présenter au Congrès international de Musique sacrée de 1950 un rapport sur *Les pièces de chant des Messes « Pro defunctis » dans la tradition manuscrite*, je commençai par faire observer à quel point il était anormal de faire lire trois fois de suite aux mêmes prêtres, le 2 novembre, la même série de pièces de chant, alors que, dans les manuscrits, on en trouve un nombre si considérable : j'en ai relevé pour ma part jusqu'à cent, dont beaucoup d'une grande beauté, et qu'il y aurait tout avantage à ressusciter, pour rénover d'une façon aussi intéressante que traditionnelle le répertoire si indigent des messes des Défunts, réduit depuis trop longtemps au sempiternel formulaire *Requiem*.

Et j'ajoutais que l'anomalie de ces éternelles répétitions — qui finissaient par discréditer les compositions les plus belles en soi — aurait pu être facilement évitée si, lors de la multiplication des messes *Pro defunctis*, le problème qui se posait pour le choix des pièces de chant avait été envisagé par les organes d'exécution « avec tout le souci de perfection, avec surtout la même connaissance approfondie et intelligente de la tradition, que nous avons tant de joie à voir se manifester de nos jours dans les mêmes milieux[1] ».

C'est une question du même ordre que posent les « Communs » : tous les « Communs » en général, mais plus particulièrement ceux du Missel, et — puisqu'il s'agit de pièces de chant — les « Communs » du Graduel.

1. *Actes du Congrès international de Musique sacrée* (Rome, 1950), Tournai, Desclée, 1952, p. 223.

Pour la plupart des chrétiens — qu'ils soient laïques, religieux ou prêtres —, les « Communs » sont des ensembles homogènes, ou du moins qui se présentent comme tels, et que beaucoup sans aucun doute doivent s'imaginer remonter assez haut, sinon aux origines. Or rien n'est moins exact. Ces « Communs » sont des compositions hybrides, des sortes de monstres, tout faits de pièces et de morceaux, et dont on chercherait vainement l'équivalent dans les témoins un peu anciens.

Jamais, à l'âge d'or où fut constitué notre Sanctoral liturgique, jamais l'idée ne serait venue à personne de célébrer deux saints en se servant du même formulaire. Chacun, à l'origine, avait le sien, exclusivement propre, composé tout exprès pour le célébrer, et le chanter lui seul à l'exclusion de tout autre.

Un saint, à l'âge d'or, ce n'était pas du tout un personnage dont la caractéristique principale — pour ne pas dire unique — était de pouvoir être rangé, d'après la forme extérieure de sa vie, dans une catégorie bien déterminée de la société chrétienne ou de la hiérarchie ecclésiastique. C'était *tel* saint particulier, bien nettement individualisé, ayant sa personnalité propre et parfaitement incommunicable. C'était tel baptisé, tel chrétien, qui avait apporté au Christ, à la Vérité, à l'Église, *son* témoignage propre, une attestation que *nul autre que lui* n'avait jamais fournie jusque-là et ne fournirait jamais plus; et dont il ne pouvait y avoir aucun équivalent, à la même époque, dans le même pays, dans le même milieu et le même état de vie, mais surtout dans le mode très particulier sous lequel la sainteté s'était réalisée en lui, comme elle ne l'avait jamais été chez aucun autre témoin du Christ.

Non est inventus similis illi... On éprouve quelque gêne à répéter ce cliché, tant il a servi... Mais enfin, si usé qu'il soit, il ne saurait cesser d'être vrai. *Non est inventus similis illi.* Parmi les saints, il n'y en a *pas un* qui lui ressemble, *pas un* qui ait mis en pratique la loi de Dieu comme lui seul a su le faire. Cela, l'Église le dit de beaucoup de ses saints : elle pourrait le dire de tous. Il n'y en a pas un, rigoureusement pas un, dont le témoignage ne soit vraiment unique en son genre, puisque celui qui l'a fourni a excellé, dans la pratique de la loi de Dieu, d'une manière

qui, sous un aspect ou sous un autre, surpasse en perfection tout ce qu'on avait pu voir jusque-là.

Comment, dès lors, identifier deux saints ? Comment seulement les confondre en les exaltant par les mêmes formules ? Si une mère selon la chair, eût-elle même beaucoup d'enfants, serait bien incapable de confondre même deux d'entre eux, comment l'Église, qui elle aussi est Mère, et Mère incomparablement perspicace, pourrait-elle pécher par manque de discernement ? Tout comme le Bon Pasteur dont elle est l'Épouse, elle aussi elle connaît bien ses brebis, et les appelle chacune par son nom; ce qui veut dire, en langage liturgique, qu'elle n'en honore pas deux de la même façon. Et même si entre tels d'entre eux peut bien apparaître parfois quelque ressemblance, sa tendresse et sa perspicacité lui font toujours trouver les mots qu'il faut pour exprimer de façon adéquate jusqu'aux nuances les plus imperceptibles qui les différencient : d'abord pour rendre à chacun dans les formes les plus justes l'honneur qui lui est dû; ensuite pour offrir aux chrétiens qui les prient toute la gamme très nuancée de tant de types de sainteté, de tant de réussites signalées, dans l'épanouissement de l'unique baptême et de la même foi.

Ce n'est pourtant pas tout à fait ainsi, il s'en faut, qu'on entendit toujours les choses. Soit paresse et manque d'imagination, soit respect par-trop scrupuleux du passé se figeant en un conformisme purement matériel, le fait est là : l'ère de la composition, et liturgique et musicale, en vint très vite à être considérée comme close. Le dépôt reçu était ce qu'il était : on s'en contenterait. Et l'on prit l'habitude d'y puiser, ici un introït ou un graduel, là un offertoire ou une antienne de communion, pour « composer » les messes des nouveaux saints. L'homogénéité, on peut bien le penser, ne pouvait être la qualité dominante de ces ensembles construits avec des pièces détachées. Quant à chercher à retrouver dans les formules quelque chose de la physionomie du nouveau saint — ou, si l'on veut, du nouveau type de sainteté réalisé par lui —, mieux vaut en général y renoncer complètement. C'est un peu comme si, voulant donner du nouveau saint un portrait ressemblant, un peintre sans talent s'était contenté de se transporter dans la galerie représentant tous ses prédécesseurs dans la gloire,

et de copier, sur l'un la tête, sur un autre le tronc, sur d'autres encore les bras et puis les jambes : il n'eût réalisé qu'un monstre...

Pour faciliter néanmoins l'application en grand de ce procédé singulier, on eut l'idée de grouper à la fin du livre celles des pièces du répertoire qui pourraient être utilisées — et déjà l'étaient en fait — dans cet esprit. On les répartit généralement par catégories de saints : martyrs, confesseurs, vierges, etc.; et, dans chaque catégorie, par genres mélodiques : introïts, graduels, etc.

Incontestablement commode, le procédé n'en comportait pas moins tout un ensemble d'inconvénients dont on ne s'est évidemment pas avisé à l'époque.

Sa mise en œuvre comportait tout d'abord un premier accroc à la tradition, en transférant à l'usage commun un grand nombre de pièces composées tout exprès pour tel ou tel saint, et qui, jusque-là, leur étaient demeurées exclusivement propres; ce qui n'eût pas été trop grave — les saints peuvent bien être généreux les uns avec les autres — si, en bien des cas, les textes en question n'avaient eu vraiment tout leur sens que dans le contexte de telle vie et illustrant tel témoignage.

En second lieu, jusque-là aussi, chacune de ces compositions avait toujours été transcrite à sa place, dans le formulaire même pour lequel elle avait été composée. Le jour où l'on commença à les affecter à tels autres saints, on se borna à renvoyer au dit formulaire — où le texte se trouvait en entier —, sans modifier pour cela la constitution traditionnelle des livres. Même dans cette hypothèse d'une pluralité d'affectations, le maintien de ces pièces dans leur contexte primitif sauvegardait les droits du vrai propriétaire. Mais, une fois admis le principe de la constitution de ce fourre-tout à la fin des livres, de cette sorte de magasin aux accessoires, il était fatal qu'on trouvât plus pratique d'y transcrire dans leur texte intégral toutes les pièces appelées à y figurer; se contentant, dans le formulaire original lui-même, de mentionner un *incipit*, avec renvoi à cet Appendice. Par le fait même disparaissait la marque, autrefois bien claire, de l'appartenance de chaque pièce à son seul vrai propriétaire; pratiquement, il devenait un

usager comme un autre de cet arsenal de pièces passées à l'usage commun. Et comme, somme toute, dans chacun de ces groupes, les pièces retenues apparaissaient interchangeables, il advint bien souvent que l'authentique titulaire d'une pièce perdit tout simplement son bien, pour se voir affecter tel autre introït ou graduel du même groupe des « Communs » : accroc grave à la tradition authentique, mais aussi à la plus élémentaire justice.

Sous prétexte d'organisation, de réglementation, il y a là, chacun le sent bien, un désordre formel, ou en tout cas une méconnaissance totale des droits imprescriptibles de quantité de saints, jusque-là honorés, comme ils l'avaient toujours été, par des formules tout exprès choisies ou composées pour eux, mais dont la physionomie, si bien tranchée à l'origine, n'en a pas moins fini ainsi par s'estomper dans une uniformisation foncièrement démocratique, si peu respectueuse des caractères et de la personnalité de chacun.

Bien que témoignant d'une totale absence d'esprit créateur, le procédé n'en avait pas moins donné quelques résultats, sinon absolument satisfaisants, du moins pratiquement acceptables, en raison surtout de ce fait qu'on avait usé avec une certaine souplesse du fonds ancien pour « composer » les nouvelles messes. Sans enrichir le répertoire, on était au moins arrivé à constituer des formulaires suffisamment variés, et adaptés tant bien que mal à la physionomie des nouveaux saints.

Mais on ne devait pas en rester là. Poussant logiquement le procédé jusqu'au bout, on en vint à ne plus se contenter de cette sorte d'arsenal de pièces de rechange, où un choix plus ou moins judicieux pouvait encore être fait; et l'on pensa que les choses seraient encore plus simplifiées si, au lieu d'avoir à indiquer pour chaque messe jusqu'à cinq renvois différents, on constituait à l'avance, pour chaque catégorie de saints, un ou plusieurs formulaires-types auxquels il suffirait de renvoyer par une unique référence.

Sans doute on réduisait ainsi les efforts d'imagination; et, pour qui en manque, une semblable systématisation présente tout de même quelques avantages. Mais, franchement, ne peut-on regretter que, sans le plus petit discernement spirituel, sans la plus élémentaire psychologie surnaturelle, on ait pu en venir à passer ainsi le niveau

sur tant de saints ou de saintes dont chacun avait eu pourtant sa physionomie bien caractérisée, pour ne retenir dans la pratique que le dénominateur commun permettant de les honorer, sans aucune nuance, comme « confesseurs non pontifes » ou comme « non vierges » !

Que l'on veuille bien se donner la peine de consulter un manuscrit un peu ancien, de ceux-là mêmes où déjà sont pratiqués de ces réemplois : *jamais* on n'y trouvera mentionné un seul renvoi pur et simple à un formulaire déjà utilisé par ailleurs[2]. A elle seule, cette constatation vaut une leçon : elle équivaut à une condamnation radicale de cette tendance à l'unification qui aboutit à une telle mécanisation de la liturgie.

Il suffit d'y réfléchir, en effet. Si l'on veut maintenir le principe de ces formulaires stéréotypés, il faut bien, en les constituant, n'y faire entrer que des pièces d'une signification assez imprécise pour qu'elles puissent être appliquées à un grand nombre de personnages — présents ou à venir — fort différents les uns des autres[3].

2. Cf., par exemple, l'*Antiphonale Missarum Sextuplex*, Bruxelles, Vromant, 1935.

3. S'il nous était possible de présenter ici d'une façon quelque peu étoffée le témoignage même des sources, on serait frappé de l'infinie variété des solutions auxquelles a pu conduire le même souci de la constitution de ces « Communs », sous l'une ou l'autre formes d'ailleurs : listes de pièces séparées, ou bien séries de messes organisées. Chaque Église, sur ce point, avait son système. Pour permettre au lecteur de se faire au moins une idée de cette complexité, et de la grande liberté qui présidait à l'insertion de telles pièces du répertoire traditionnel dans ces « Communs », voici, par comparaison avec le Missel romain, quelques indications relatives à des traditions toujours en usage, dans un certain nombre d'Ordres centralisés.

Et tout d'abord on peut noter, chez les chartreux et chez les dominicains, un « Commun des Apôtres », qui n'existe pas au Romain; chez les uns comme chez les autres, il ouvre la série des « Communs ».

Quant aux pièces figurant dans ces « Communs » tandis qu'elles n'en font pas partie dans le Missel romain — d'où plusieurs ont d'ailleurs totalement disparu, — on trouve :

chez les Cistercіens, le graduel *Posuisti* (propre à saint Vincent, mais disparu du Romain), ainsi que le graduel *Propter veritatem* (graduel traditionnel de l'Assomption, jusqu'à l'institution de la nouvelle messe);

chez les Chartreux, l'introït *Gaudeamus* (de sainte Agathe), les graduels *Posuisti* et *Juravit* (ce dernier propre à saint Clément, mais qui se trouvait au Romain à la fête de saint Grégoire; depuis l'institution de la nouvelle messe des Souverains Pontifes, on ne le chante plus *jamais*);

Telle est la tare originelle de ces formulaires passe-partout, qui ne peuvent vraiment jouer leur rôle qu'à la condition d'avoir abdiqué toute personnalité. Il est permis de se demander si cette solution démocratique et sans nuances est vraiment l'idéal pour célébrer tant de types si variés de sainteté, et les proposer efficacement à l'imitation des fidèles.

Mais rien ne vaut des exemples précis, pour permettre de toucher du doigt les résultats parfois très regrettables où a pu conduire l'abus de cette notion de « Communs »; et de montrer, par voie de conséquence, le sens dans lequel devrait être orientée, de ce point de vue, la réforme partout désirée du Missel romain.

Pour fonder ces observations sur des données objectives, nous relevons, dans le Graduel romain, vingt pièces du Sanctoral, affectées presque toutes aux « Communs », et qui, dans les manuscrits les plus anciens, n'ont qu'*un seul et*

chez les Prémontrés, les introïts *Gaudeamus*, *Ecce oculi* (des saints Nérée et Achillée) et *Judicant sancti* (au Romain, à la vigile de la Toussaint); les graduels *Juravit* et *Posuisti*; l'offertoire *Repleti sumus* (de saint Vital, aujourd'hui disparu du Romain); les communions *Ego sum vitis* (également de saint Vital, également disparue du Romain), *Ego vos elegi* (des saints Prime et Félicien), et *Justorum animae* (des saints Marcellin et Pierre);

chez les Dominicains, l'introït *Gaudeamus*; les graduels *Juravit*, *Posuisti*, *Propter veritatem*, *Vindica* (de saint Basilide et ses compagnons) et *Exsultabunt* (au Romain, à la messe des saints Guy, Modeste et Crescence, bien que ce ne soit pas là son affectation primitive); l'offertoire *Anima nostra* (des saints Innocents); les communions *Justorum animae* et *Domine quinque* (au Romain à la messe de saint Pierre Chrysologue, bien que ce ne soit évidemment pas là son affectation primitive).

Ces nombreuses variantes entre « Communs » toujours en usage suffisent, pensons-nous, à montrer leur caractère assez élastique; les pièces qu'on y fait entrer ne sont pas partout les mêmes; le seul critère connu présidant partout à leur choix étant leur sens très général, leur allure absolument impersonnelle.

Très différents déjà sous cet aspect du choix des pièces, tous ces « Communs » se distinguent encore par la manière différente dont ils ont été agencés ici et là pour constituer les messes des « Communs ».

En admettant donc qu'en raison de leur commodité on maintienne le principe de ces « Communs », on voit avec quelle souplesse il serait possible d'en user lors de la révision du Missel romain, pour éviter d'avoir à ressasser indéfiniment les mêmes pièces comme on le fait actuellement, et notamment pour les « Communs » des Abbés et des Vierges...

unique titulaire[4]. Voyons comment, dans l'organisation actuelle du Missel ou du Graduel romains, elles ont été conservées... ou enlevées à leurs titulaires. Nous les groupons par genres, en suivant, dans chaque genre, l'ordre alphabétique.

1. Int. *Cognovi*. Propre à sainte Sabine. On en a fait l'introït de la messe *Pro nec Virgine nec Martyre*, renvoyant, pour sainte Sabine, à la messe *Pro una Martyre non Virgine*, dont l'introït *Me exspectaverunt* appartient en propre à sainte Agnès.

2. Int. *In medio*. Propre à saint Jean l'Évangéliste; affectation qui lui est conservée, mais par un renvoi à la messe du Commun des Docteurs.

3. Int. *Justi epulentur*. Propre à saint Hippolyte. On en a fait l'introït de la messe des saints martyrs Marius, Marthe, Audifax et Abachum, au 19 janvier. Quant à saint Hippolyte, le Graduel renvoie désormais à la messe *Salus autem*, troisième du Commun de Plusieurs Martyrs en dehors du Temps pascal. Saint Hippolyte a donc ainsi perdu son introït propre[5].

4. Int. *Me exspectaverunt*. Propre à la première messe de sainte Agnès (21 janvier); affectation qui lui a été conservée, mais par renvoi à la seconde messe du Commun *Pro Virgine et Martyre*.

4. Ces manuscrits « les plus anciens », ce seront, dans le présent relevé, les six témoins du VIII[e] et du IX[e] siècle dont le texte est présenté sous forme hexaplaire dans l'*Antiphonale Missarum Sextuplex*. Chacun pourra, s'il le juge utile, corroborer le témoignage de ces plus antiques témoins de la tradition par celui de manuscrits plus récents : ceux, par exemple, qui ont été publiés dans la *Paléographie musicale*, ou quantité d'autres qui sont conservés dans un grand nombre de bibliothèques, françaises ou étrangères.

5. Pour être tout à fait exact, il faut dire que saint Hippolyte n'est pas fêté seul, mais conjointement avec saint Cassien; ce qui, en principe au moins, aurait justifié l'abandon d'une messe au singulier pour lui substituer un formulaire au pluriel. L'objection ne vaut pourtant pas; car, bien que ne portant dans son titre que le seul nom de saint Hippolyte, le formulaire donné uniformément par tous les manuscrits est intégralement au pluriel : Int. *Justi epulentur*; Grad. *Justorum animae*; Off. *Anima nostra*; Com. *Dico autem vobis*. On aurait donc parfaitement pu le conserver tel quel. Ajoutons que le personnage primitivement associé à saint Hippolyte était saint Pontien, exilé avec lui et dans le même lieu (cf. *Antiphonale Missarum Sextuplex*, pp. CCIII et note).

5. Int. *Statuit.* Propre à saint Marcel. Il lui avait été conservé jusqu'à ces dernières années, par un renvoi à la première messe du Commun des Martyrs Pontifes. Depuis l'institution du Commun des Souverains Pontifes, saint Marcel a perdu son introït propre, pour se voir affecter — comme les autres papes — le nouvel introït *Si diligis me.*

6. Grad. *Adjuvabit.* Propre à sainte Agathe; affectation qui lui a été conservée, mais par renvoi à la deuxième messe du Commun *Pro Virgine et Martyre.*

7. Grad. *Concupivit.* Parmi les manuscrits publiés dans le *Sextuplex*, ce graduel n'est donné que par le plus ancien d'entre eux, le *Cantatorium* de Monza, où il apparaît comme propre à sainte Sabine[6]. Aujourd'hui, il figure au Commun de la seconde messe *Pro Virgine tantum*, tandis que le graduel affecté à sainte Sabine est celui de la messe *Pro una Martyre non Virgine* qui est le *Dilexisti*, à l'origine propre à sainte Lucie[7].

6. Tandis que les manuscrits parallèles donnent, au 29 août, le titre *In natale sancte Sabine*, le dit *Cantatorium* de Monza y ajoute la mention de saint Jean-Baptiste : *In natale sancti Johannis et sancte Sabine.* Il est clair qu'il y a ici confusion, le seul *natalis* célébré traditionnellement à cette date étant celui de sainte Sabine. Quant à l'anniversaire, non du *natalis*, mais de la Décollation de saint Jean-Baptiste, il est d'institution plus tardive. En tout cas, de par son texte même — verset *Audi filia*, — le dit graduel *Concupivit* ne saurait se rapporter au saint Précurseur, mais uniquement à sainte Sabine.

7. Bien qu'associé chaque jour au chant de la grand'messe depuis plus de trente ans, jamais je n'avais eu l'occasion d'exécuter une seule fois ce graduel *Concupivit*; ce qui n'était pas sans m'intriguer quelque peu. Il fallait bien que je finisse un jour par me résoudre à une petite enquête. Le résultat en est, ici encore, assez piquant.

Si le Graduel romain renvoie assez fréquemment à l'introït *Vultum tuum* de cette messe, quelquefois aussi — bien que plus rarement — à la communion *Simile est*, c'est en vain qu'on y chercherait un seul renvoi au graduel *Concupivit* comme tel. Quant au formulaire intégral de cette messe *Vultum tuum* — deuxième du Commun *pro Virgine tantum*, — en cherchant attentivement, on finit bien par le trouver mentionné *une fois*, une seule et unique fois : le 31 mai, pour la fête de sainte Pétronille, convertie et fille spirituelle de saint Pierre. Pratiquement, et quoi qu'il puisse en être de son titre ou de son caractère passe-partout, le dit formulaire faisait donc figure de messe *propre* de sainte Pétronille; propre, non formellement mais en fait, puisque; dans tout le Graduel, son utilisation n'est prévue *que* pour elle. Or, de cela, personne ne s'était probablement jamais douté; et l'on aurait certainement bien étonné les compilateurs du Missel romain si on leur avait dit qu'ils faisaient du *Concupivit*, graduel de sainte Sabine, le graduel *propre* de sainte Pétronille...

Mais ce n'est pas tout. Bien que ne jouissant pas d'un culte très

8. Tr. *Desiderium.* Affecté en propre à saint Valentin, il figure aujourd'hui à la messe *Statuit*, première du Commun des Confesseurs Pontifes. C'est à elle que renvoie la messe *In virtute tua*, première du Commun des Martyrs non Pontifes, affectée à saint Valentin; en sorte que, par l'intermédiaire de deux renvois, saint Valentin a conservé son trait propre, qui sert aussi aujourd'hui pour bien d'autres saints.

9. Com. *Amen dico vobis quod vos.* Propre à saint Paul; affectation qui lui est conservée, mais par renvoi à la messe *Justus ut palma*, deuxième du Commun des Confesseurs non Pontifes.

10. Com. *Confundantur.* Propre à sainte Cécile; affectation qui lui est conservée, mais par renvoi à la messe *Loquebar*, première du Commun d'une Vierge Martyre.

11. Com. *Dico autem vobis.* Propre à saint Hippolyte, lequel a entièrement perdu sa messe traditionnelle pour se voir affecter la messe *Salus autem*, troisième du Commun de Plusieurs Martyrs en dehors du Temps pascal, dont la communion est *Quod dico vobis*, propre — nous le dirons dans un instant (n. 19) — aux saints Félix et Adauctus.

12. Com. *Diffusa est.* Propre à sainte Lucie. On ne l'a conservée, ni à la messe de sainte Lucie, ni dans aucune de celles du Commun; elle a pourtant été heureusement

ancien, sainte Pétronille était donc célébrée, le 31 mai, par un formulaire du « Commun », dont elle était l'unique usagère, et dont le graduel notamment, employé seulement pour elle, avait pratiquement tous les caractères d'une pièce exclusivement propre à son usage. Or, voici qu'il y a un siècle environ, sainte Angèle Mérici, fondatrice des Ursulines, morte le 24 janvier 1540 et canonisée le 24 mai 1807, vit sa fête étendue à l'Église universelle par Pie IX, qui, le 11 juillet 1861, en fixa la célébration, sous le rite double, précisément au 31 mai. Du coup, la pauvre sainte Pétronille, reléguée au second plan, dut se contenter d'une simple mémoire; ce qui laissait subsister toutes les oraisons, mais supprimait d'un seul coup... toutes les pièces de chant. Depuis lors, la seconde messe des Communs des Vierges, et notamment son graduel, subsistent toujours au Missel, mais ne servent plus pour *aucun saint*.

Ne tient-elle pas vraiment du roman, l'histoire de ce graduel *Concupivit*, apparaissant ainsi comme propre à sainte Sabine dans le plus ancien des manuscrits connus, au VIII[e] siècle, enlevé à sa titulaire, inséré au « Commun », devenant pratiquement propre à sainte Pétronille, pour rentrer désormais dans le néant, sans que personne, bien entendu, s'en soit jamais avisé ?

sauvée, par son affectation à la messe nouvelle de sainte Anne, en raison évidemment du sens du nom même de sainte Anne : *Anna, gratia.*

13. Com. *Dilexisti.* Propre à Notre-Dame, pour la fête de l'Assomption, encore qu'on la trouve indiquée aussi dans l'Antiphonaire de Compiègne pour l'Annonciation (dont la communion normale est *Ecce virgo*). Cette pièce, qui fait aujourd'hui partie de la messe *Pro nec Virgine nec Martyre*, n'est plus jamais employée pour Notre-Dame, qui, en la fête de l'Assomption, s'était vu affecter la communion *Optimam partem*, éliminée elle aussi à son tour par le nouveau formulaire de la fête.

14. Com. *Et si coram hominibus.* Propre aux saints Jean et Paul; affectation qui leur a été conservée, mais par renvoi à la messe *Intret*, première du Commun de Plusieurs Martyrs en dehors du Temps pascal.

15. Com. *Laetabitur.* Propre à saint Georges; affectation qui lui est conservée, mais par renvoi à la messe du Commun d'un Martyr au Temps pascal.

16. Com. *Principes.* Propre à sainte Sabine. On en a fait la communion de la messe *Pro una Martyre non Virgine*, à laquelle, nous l'avons vu (n. 1), le Graduel renvoie pour sainte Sabine. Ainsi, par un heureux hasard, la sainte a conservé sa communion propre, tandis qu'elle a perdu toutes les autres pièces de son formulaire traditionnel.

17. Com. *Qui mihi ministrat.* Propre à saint Laurent; affectation qui lui a été conservée, mais par renvoi à la messe *Laetabitur*, deuxième du Commun d'un Martyr non Pontife.

18. Com. *Quinque prudentes.* Propre à la première messe de sainte Agnès (21 janvier); affectation qui lui a été conservée, mais par renvoi à la messe *Dilexisti*, première du Commun d'une Vierge non Martyre.

19. Com. *Quod dico vobis.* Propre à la messe des saints Félix et Adauctus; affectation qui lui a été conservée, mais par renvoi à la messe *Salus autem*, troisième du Commun de Plusieurs Martyrs en dehors du Temps pascal.

20. Com. *Semel juravi.* Propre à saint Apollinaire. Elle a été affectée à la messe *Statuit*, première du Commun d'un Martyr Pontife, tandis que le Graduel romain renvoie, pour

saint Apollinaire, à la communion *Domine quinque talenta*, qui figure, non aux Communs, mais à la fête de saint Pierre Chrysologue, d'institution beaucoup plus tardive. Saint Apollinaire a donc perdu sa communion propre; ce qui est particulièrement regrettable quand on sait les raisons historiques qui avaient fait choisir tout exprès pour lui ce texte, qui ne convient aucunement — dans le sens précis qui a motivé son choix — à tant d'autres saints auxquels l'applique le Missel, alors que son vrai titulaire en a été lui-même dépouillé [8].

Voici donc terminée notre petite enquête sur cette série de vingt pièces, dont chacune n'a, au cours de longs siècles, connu qu'un seul titulaire. On pourrait, avançant méthodiquement d'un nouveau pas, s'attacher ensuite à une autre série de pièces : celles qui, dans nos plus anciens manuscrits, se retrouvent seulement dans deux formulaires. La

8. La péricope évangélique indiquée par l'ensemble des sources pour la fête de saint Apollinaire est le passage de saint Luc, 22, 24-30 : *Facta est contentio inter discipulos quis eorum videretur esse major.* Dom Morin note à ce propos que ce choix « décèle une allusion évidente aux tentatives des Ravennates pour conquérir l'autocéphalie; tentatives qui se manifestèrent durant toute une partie du VII[e] siècle, mais qui atteignirent presque les proportions d'un schisme sous l'archevêque Maur, au temps des papes Théodore, Martin, Eugène et Vitalien », c'est-à-dire entre 642 et 672, précisément à l'époque où se place la rédaction de la liste d'évangiles dont le *Comes* de Wurzbourg, le plus ancien témoin connu de l'Évangéliaire romain, nous a conservé l'organisation (*Revue Bénédictine*, XXVIII (1911), p. 310, note 1, et p. 319). C'est seulement à la lumière de cette observation que la communion *Semel juravi* révèle tout son sens : *Semel juravi in sancto meo, semen ejus in aeternum manebit, et sedes ejus sicut sol in conspectu meo, et sicut luna perfecta in aeternum, et testis in coelo fidelis.* Quand on lit ce texte, l'attention éveillée par les remarques qui précèdent, l'allusion apparaît bien limpide à l'unité du siège romain, à sa primauté, à sa continuité, à sa pérennité. Et, même si toutes ces notes restent vraies en soi, ne sent-on pas combien un tel texte perd de son sel quand on le voit affecté par le Missel romain à toute une série d'évêques : saint Nicolas, saint Ambroise, saint Timothée, saint Siméon, saint Pierre d'Alexandrie? Il y a une dizaine d'années, la dite communion était aussi affectée à une longue théorie de papes — saint Eleuthère, saint Félix I[er], saint Silvère, saint Lin, saint Évariste, saint Pontien, — pour lesquels elle n'était pas si mal choisie, puisqu'elle exaltait la primauté du siège romain. Les compilateurs du nouveau Commun des Souverains Pontifes ne l'ont pas compris; et leur ont à tous affecté lourdement le *Tu es Petrus*, qui a tout son sens pour les fêtes de saint Pierre, mais devient vraiment fatigant, affecté aussi souvent et aussi matériellement à tous ceux de ses successeurs qui ont été admis aux honneurs des autels.

plupart du temps il est aisé de discerner, en s'appuyant sur des critères d'ordres divers, quel est le vrai titulaire et quel est l'emprunteur[9].

9. Un exemple au moins, ou plutôt une série d'exemples, suggérés tous par le formulaire de sainte Lucie. Si l'on se reporte aux tables de l'*Antiphonale Missarum Sextuplex*, on pourra constater que l'introït *Dilexisti* n'était employé (seconde moitié du VIII[e] et IX[e] siècle) que pour sainte Lucie et sainte Pudentienne. De même la communion *Diffusa est* : sainte Lucie et sainte Pudentienne. Quant au graduel *Dilexisti*, il figure dans trois formulaires : ceux de sainte Lucie, de sainte Pudentienne et de sainte Praxède.

Pour qui a tant soit peu connaissance de l'antiquité, et spécialement de l'antiquité romaine, ces seuls noms sont tout de suite évocateurs. Tandis que sainte Lucie, la vierge vénérée de Syracuse, est une sainte incontestablement authentique, les deux autres sont plus que suspectes; et, selon la critique historique la plus saine, elles n'ont très probablement jamais existé. Si les Antiphonaires mentionnent habituellement leurs noms, dès qu'on se reporte à tous les autres documents, on ne peut que constater leur absence à peu près universelle. Cette attitude vraiment assez étonnante de la tradition à leur égard s'explique tout de suite quand on sait que, selon toute vraisemblance, nous avons affaire ici à deux saintes purement fictives. Le vieux *titulus Pudentis*, appelé dans la suite *ecclesia pudentiana*, a fini par évoluer en *ecclesia beatae* ou *sanctae Pudentianae*. Une nouvelle sainte étant ainsi née de l'évolution du titre d'une église, force a bien été de lui composer une histoire, où on l'a gratifiée d'une sœur qui a reçu le nom de Praxède (cf. *Antiphonale Missarum Sextuplex*, p. XCIV, et note 4). C'est au Concile romain de 745 sous le pape Zacharie qu'apparaît pour la première fois le nom de cette sainte imaginaire, qu'il conviendrait donc désormais de supprimer du calendrier, et au même titre... sa sœur.

Mais, pour nous en tenir à ce qui nous touche ici directement, la conclusion est claire : « sainte Pudentienne » ne saurait aucunement entrer en compétition avec sainte Lucie pour revendiquer à son profit l'introït *Dilexisti* ou la communion *Diffusa est;* et pas plus « elle » que « sa sœur » n'ont à entrer en compétition pour s'arracher le graduel *Dilexisti*. Ces pièces appartiennent toutes trois, sans le moindre doute possible, à la seule sainte Lucie. Et, à son propos, on constatera que, si le Missel romain lui a maintenu son introït et son graduel propres — par renvois à deux messes d'ailleurs différentes du Commun, — il l'a dépossédée de sa vraie communion *Diffusa est*, pour lui affecter celle de sainte Sabine, *Principes*; la sienne devenant — mais beaucoup plus tard, comme nous l'avons dit (n. 12) — celle de la messe de sainte Anne.

Avant de quitter sainte Lucie, il est assez piquant de signaler à son propos de quelles méprises nos « Communs » peuvent être l'occasion pour le chrétien moyen, et même pour des chrétiens très au-dessus de la moyenne. Huysmans aimait la liturgie; et même si, à son sujet, il a fait beaucoup de littérature, personne ne songera à nier qu'il ait cherché à la comprendre et à la vivre. Son ardeur était telle à suivre au jour le jour la prière de l'Église qu'il achetait chaque année un *Ordo*. Celui de 1900 a été conservé, tout rempli, dans les marges, des réflexions qui lui venaient en sortant de l'Office de Li-

Bien souvent on est ainsi ramené au cas des pièces à un seul titulaire; et les conclusions de cette seconde enquête ne font en somme que confirmer les résultats de la première. Aussi bien, pour éviter d'allonger inutilement cet exposé, pouvons-nous nous borner ici à tirer les conclusions de celle-ci.

Si donc on veut bien reprendre une à une chacune des vingt notices qui précèdent, pour rapprocher les uns des autres ceux des cas étudiés qui présentent entre eux quelque similitude, on aboutit à un classement en deux groupes : pièces insérées dans les Communs, et qui, malgré cela, se trouvent encore aujourd'hui affectées, entre bien d'autres, à leurs titulaires; pièces dont les titulaires ont été tout simplement dépossédés, pour se voir affecter des pièces qui ne leur appartenaient nullement.

Par le jeu des renvois aux Communs, sont donc demeurées affectées à leurs titulaires les douze pièces suivantes :

2. Int. *In medio.* — Saint Jean l'Évangéliste.
4. Int. *Me exspectaverunt.* — Sainte Agnès 1.
6. Grad. *Adjuvabit.* — Sainte Agathe.
8. Tr. *Desiderium.* — Saint Valentin.
9. Com. *Amen dico vobis quod vos.* — Saint Paul.
10. Com. *Confundantur.* — Sainte Cécile.
14. Com. *Et si coram hominibus.* — Saints Jean et Paul.
15. Com. *Laetabitur.* — Saint Georges.
16. Com. *Principes.* — Sainte Sabine.
17. Com. *Qui mihi ministrat.* — Saint Laurent.
18. Com. *Quinque prudentes.* — Sainte Agnès 1.
19. Com. *Quod dico vobis.* — Saints Félix et Adauctus.

gugé. Le 13 décembre, il a été quelque peu étonné : « Pourquoi la messe *Dilexisti* des non-martyres pour sainte Lucie ? » se demande-t-il (J. Daoust, *L'Ordo 1900 de J.-K. Huysmans*, dans *Mélanges de Science religieuse*, Lille, Facultés catholiques, 1950, p. 298). Quand on est renseigné, comme nous le sommes maintenant, tout de suite on sourit. Mais lui ? Mais tant d'autres ? Comment deviner que lorsque, le 13 décembre, le Graduel nous invite à nous reporter, pour l'introït *Dilexisti*, à la première messe du Commun *prò Virgine tantum*, cette pièce est l'introït propre de sainte Lucie, vierge et martyre ? Huysmans est vraiment pardonnable de s'y être trompé : sa question montre au moins qu'il cherchait la raison des choses. Mais que n'eût-il pas fulminé si la messe de l'Assomption avait conservé sa communion propre, construite sur le même texte, et que, pour la trouver, son Graduel l'eût renvoyé... au Commun des non-vierges !...

Ont perdu leur affectation primitive et réservée les huit pièces suivantes :

1. Int. *Cognovi.* — Sainte Sabine.
3. Int. *Justi epulentur.* — Saint Hippolyte.
5. Int. *Statuit.* — Saint Marcel.
7. Grad. *Concupivit.* — Sainte Sabine.
11. Com. *Dico autem vobis.* — Saint Hippolyte.
12. Com. *Diffusa est.* — Sainte Lucie.
13. Com. *Dilexisti.* — Assomption de Notre-Dame.
20. Com. *Semel juravi.* — Saint Apollinaire.

Donc, en s'appuyant sur cet ensemble de pièces — dont l'affectation *primitive*, il faut y insister, est non seulement *certaine*, mais encore demeurée *exclusive* à leurs titulaires pendant de longs siècles —, on constate que le Missel romain est en faute huit fois sur vingt. Quarante pour cent d'erreurs sur des cas aussi nettement caractérisés : cette seule constatation est, sinon une condamnation, du moins une invitation à un sérieux travail de révision. « Le Seigneur ne veut pas la mort du pécheur, mais qu'il se convertisse et qu'il vive » : c'est là tout notre souhait pour le Missel romain, sur ce point comme sur bien d'autres.

Il n'est pas question ici, on le voit, d' « archéologisme » — terme péjoratif dont on commence à abuser un peu —; il s'agit, à la lumière des sources, de reprendre conscience de la vraie tradition qui est toute pleine de sens. Et s'il arrive que d'aventure — sans autre raison que la simple ignorance — on se soit écarté de l'intention du Législateur, eh bien ! qu'on ait le courage d'y revenir, en toute vérité, en toute humilité et soumission de jugement. Personne n'y perdra, surtout ceux pour qui la liturgie est, non affaire de snobisme, mais bien d'intelligence et d'âme.

René-Jean Hesbert, o. s. b.

GRANDEUR ET MISÈRE DU RITE

On ne peut parler de la grandeur et de la misère du rite si on n'a pas une notion claire de ce qu'il est. Mais il faut noter que, même dans les meilleurs ouvrages sur le culte, ou bien une étude de l'essence du rite fait totalement défaut, ou bien l'auteur se contente de quelques remarques qui s'arrêtent à l'aspect extérieur des rites et à leur division matérielle. Nous n'y avons trouvé que peu de choses qui puisse servir notre dessein, et le meilleur de ce qui a été écrit sur l'essence du rite, nous l'avons rencontré chez des auteurs non catholiques[1]. En étudiant ce sujet difficile nous avons trouvé à nouveau, comme pour tous les problèmes qui se rapportent au culte chrétien, des directives précieuses dans l'encyclique *Mediator Dei et hominum*, bien que ce document pontifical ne traite pas notre sujet *ex professo*[2]. Enfin ce ne fut pas une tâche facile de nous restreindre à notre objet : nous devons supposer beaucoup de choses connues, ni nous ne voulons nous étendre tout au long sur l'essence de la religion, du culte et de la liturgie.

1. *Le rite dans le culte*

En proposant dans sa première partie (qui traite de la nature, de l'origine et des progrès de la liturgie) quelques

1. Du côté des catholiques : Henry Rabotin, *Le cérémonial liturgique*, dans *Liturgia*, encyclopédie populaire des connaissances liturgiques publiée sous la direction de l'abbé R. Aigrain, Paris, 1947, pp. 371-397. Du côté non catholique : W. H. Frere, *The principles of religious ceremonial*, London, 1907; Robert Will, *Le culte*; Evelyn Underhill, *Worship*, London, 1948.

2. Nous citons l'encyclique d'après la traduction et le numérotage du R. P. Roguet, O.P., *Encyclique « Mediator Dei » sur la sainte liturgie;* avec un avant-propos, des notes et un index alphabétique (= *La voix de l'Église*, 2), Paris, 1948.

considérations sur la liturgie comme culte public, l'encyclique décrit au premier alinéa le principal devoir de l'homme :

> Le devoir fondamental de l'homme est certainement celui d'orienter vers Dieu sa personne et sa vie. Car c'est à lui que nous devons tout d'abord nous unir comme à notre principe indéfectible, à lui que doivent constamment s'adresser nos choix comme à notre fin dernière, c'est lui aussi que dans notre négligence nous perdons par le péché et que nous devons retrouver en témoignant de notre foi et de notre fidélité[3]. Or, l'homme se tourne normalement vers Dieu quand il en reconnaît la suprême majesté et le souverain magistère, quand il accepte avec soumission les vérités divinement révélées, quand il en observe religieusement les commandements, quand il fait converger vers lui toute son activité; bref, quand il lui rend, par la vertu de religion, le culte et l'hommage dus à l'unique et vrai Dieu[4].

C'est immédiatement après qu'il est question des rites :

> C'est pourquoi nous voyons Dieu, dans l'établissement de la loi ancienne, édicter aussi des préceptes rituels et préciser avec soin les règles que le peuple devait observer pour lui rendre un culte légitime. Il établit en conséquence divers sacrifices et fixa les diverses cérémonies pour les bien offrir, il détermina clairement tout ce qui concernait l'arche d'alliance, le temple et les jours de fête. Il constitua la tribu sacerdotale et le grand-prêtre; il indiqua avec détail les vêtements dont se serviraient les ministres sacrés, et tout ce qui pouvait avoir quelque relation avec le culte divin[5].

Ces passages nous fournissent des données précieuses. L'homme, étrange composé d'esprit et de matière, d'une part est limité par les bornes de l'espace et du temps, et, d'autre part, monte consciemment vers une Réalité qui transcende l'espace et le temps. Cette ascension de l'homme vers Dieu, ce culte humain de l'Être divin, est à la fois matériel et spirituel, corporel et psychique, extérieur et intérieur : vérité que l'encyclique développe amplement[6]. Pour

3. Saint Thomas, *Summa Theol.*, IIª-IIæ, q. LXXXI, art. 1.
4. *Mediator Dei*, n. 13.
5. Cf. *Lib. Levitici*, dans *Mediator Dei*, n. 16.
6. Cf. saint Thomas, *Summa Theol.*, Iª-IIæ q. CI, art. 2.

suivre cette vocation, l'homme a divers moyens à sa disposition, moyens déterminés par sa propre nature, à la fois matérielle et spirituelle, moyens décrétés et ordonnés par Dieu lui-même. Quand nous voyons l'homme monter vers Dieu, nous assistons à un curieux renversement des valeurs : le matériel est spiritualisé, et le spirituel reçoit un appui matériel. L'homme se soumet à Dieu, et pour cela se jette à terre; l'homme se détache de ses liens terrestres, et pour cela s'interdit certains aliments, revêt un habit spécial, cherche un endroit solitaire pour sa demeure, se couvre la face de ses mains; il cherche l'intimité de Dieu, et pour cela construit un édifice bien clos et richement orné; il veut voir Dieu, et pour cela en trace une image; Dieu donne à l'homme sa vie sous forme d'aliment et de boisson; l'homme donne à Dieu sa vie en lui offrant quelque chose de précieux ou de nécessaire à sa subsistance; l'homme a un langage à sa disposition pour parler à Dieu, des gestes quand le langage semble impuissant, des temps réservés pour les choses célestes, des êtres humains faisant fonction d'ambassadeurs de Dieu. Sa vie comporte divers milieux : la famille, le monde des enfants, la communauté de travail, la ville; tous ces milieux ont leur vie propre, leurs formes typiques de relations sociales, leurs points de contact, leurs champs d'influence. Entre le ciel et la terre, il y a aussi un milieu dans lequel s'accomplit la rencontre entre l'homme, qui monte des profondeurs, et Dieu, qui se penche d'en haut. C'est dans ce milieu qu'existe une relation vitale que nous appelons, sous sa forme extérieure, le rituel religieux.

2. *L'aspect social du rituel*

Depuis l'encyclique il devrait être superflu de répéter que le culte est essentiellement social. Immédiatement après la description du devoir fondamental de l'homme, qui est d'honorer Dieu[7], l'encyclique poursuit :

> C'est un devoir qui oblige en premier lieu les hommes pris en particulier, mais c'est aussi un devoir collectif de toute la

7. Cf. *Mediator Dei*, n. 13.

communauté humaine basée sur les liens sociaux réciproques, parce qu'elle aussi dépend de l'autorité suprême de Dieu[8].

Parce que tous les individus humains possèdent une même nature, l'individu ne peut se consacrer totalement à Dieu que s'il s'offre à lui, qui est son premier principe et sa fin dernière, non seulement dans son individualité, mais aussi dans sa connexion sociale avec toute la communauté humaine. Toute action humaine est, par une exigence de nature, à la fois individuelle et sociale. Quand nous faisons une distinction entre actes individuels et sociaux, il s'agit seulement de mettre l'accent sur un des deux aspects inséparables de toute activité humaine. Nous ne pouvons jamais opposer l'individuel et le social au point que l'un des aspects exclue totalement l'autre.

Dans le christianisme, la communauté humaine atteint une perfection encore plus élevée. Dans la communauté humaine Dieu a fondé l'Église. Cette Église est essentiellement une communion dans le Christ, de sorte que tous les actes chrétiens des fidèles ont toujours un aspect social. L'apostolat liturgique a mis très fortement l'accent sur la communauté liturgique. Non sans quelque exagération du reste — au point que l'encyclique a dû prendre la défense de la dévotion personnelle. Parce qu'on perdait de vue une distinction importante, on a d'une part méconnu le caractère social de la dévotion « personnelle », et d'autre part, logiquement, exigé que toute activité religieuse fût « communautaire ». On considérait, en effet, comme identiques les notions de « social » et de « communautaire ». Cependant ce n'est pas exact, et nous le voyons clairement si nous appliquons ces notions au rite. Parler des aspects *communautaires* du rite n'est pas tout à fait la même chose que parler de ses aspects *sociaux*. Tous les rites de l'Église sont « *sociaux* », au moins en ce sens que ce sont des rites établis *dans et pour une société*, donc des rites qui attestent notre adhésion à cette société et nous donnent quelque participation à ses biens propres. Tels sont le signe de la croix, l'usage de l'eau bénite, la récitation d'une prière indulgenciée... Mais quand on dit d'un rite qu'il est « communau-

8. *Ibid.*, n. 14.

taire », on veut exprimer quelque chose de plus : on veut dire qu'il est *social en son accomplissement même*, qu'il ne peut être réalisé comme il se doit que *par le concours actuel de plusieurs personnes dont il manifeste l'accord*[9].

Quand l'apostolat liturgique se fait le défenseur des aspects communautaires des rites, il ne doit donc pas nier l'aspect social des actes religieux que les fidèles posent pour eux personnellement, sans contact direct avec leurs semblables. A juste titre, cependant, il met l'accent sur le fait que les rites liturgiques, considérés comme formant un tout, ont un aspect communautaire et réclament, en conséquence, que ceux qui participent à un service religieux aient un contact mutuel, une action commune et une prière commune. Tout service liturgique est essentiellement communautaire, de sorte que les efforts de l'apostolat liturgique sont pleinement recommandables quand il veut former les fidèles à reconnaître et à pratiquer consciemment, chacun dans la mesure de ses moyens, ce qui est de la nature même du rite. A la messe, le fidèle entre en communion avec Jésus-Christ *par le moyen du prêtre*, pris par Dieu dans la communauté humaine et agissant au profit et au nom de l'Église, non seulement en tant que « *société* », mais aussi en tant que « *communauté* », c'est-à-dire au nom également de ce groupe restreint de personnes réunies (par exemple une paroisse). Il y a donc un lien réel de communauté entre les fidèles présents et le prêtre qui célèbre. De plus, les fidèles doivent aller à l'autel dans la conscience d'un contact *mutuel*. Dans la préface nous nous associons aux chœurs des anges et des archanges pour louer et remercier Dieu dignement. Cela, nous ne le faisons pas parce que nous méprisons la société de nos semblables, car après la préface, au canon, la sainte Église nous exhorte au contact le plus intime avec les *circumstantes*. Ne joignons-nous pas au mieux notre voix à la louange des chœurs angéliques quand, unis à nos frères, nous faisons retentir le *Sanctus* céleste sous les voûtes de notre église ? Un rite communautaire est grand quand les assistants l'accomplissent ensemble; si un petit nombre de fidèles seulement prêtent leur concours actuel, il devient une

9. Cf. Guy de Broglie, S.J., *Pour une théologie du festin eucharistique*, dans *Doctor Communis*, I (1949), 4.

« misère ». La véritable atmosphère manque à une fête quand les participants ne prennent part que modérément aux chants collectifs. Le festin eucharistique, lui non plus, n'atteint pas le climat désirable, il a même quelque chose d'artificiel quand les chants manquent de plénitude, quand les acclamations restent clairsemées.

Pour la « société », la « communauté » est en effet indispensable. La société ecclésiastique, elle aussi, réclame la communauté des fidèles. La vie sociale de l'Église doit être sociale en son accomplissement même et réalisée par le concours actuel de plusieurs personnes. Les rites communautaires de l'Église excitent et manifestent l'actuel accord social des fidèles.

3. *L'essence du rite*

Ces considérations faites, nous allons essayer de donner une définition générale du rite.

Le rite religieux est un ensemble convenu de mouvements, de sons et de paroles, qui forme le cadre dans lequel l'action communautaire religieuse peut s'accomplir.

Parce que le culte humain n'est pas l'addition d'actes individuels juxtaposés, il a essentiellement besoin d'une structure convenue d'avance. Il nous est impossible de nous livrer à une action commune si l'on n'a pas réglé d'avance ce qui est à faire, et si chacun ne se soumet pas librement à un exercice préalable. L'exercice — osons même dire le dressage — est nécessaire au culte à cause de la désagrégation de la nature humaine en individus. Une belle cérémonie exige préalablement l'étude des rubriques de la part des ministres supérieurs, la formation des enfants de chœur et l'exercice collectif de la foule.

Dans notre définition est inclus non seulement cet élément technique — élément d'où dépendra pour une large part la grandeur ou la misère du rite —, mais elle comprend aussi plusieurs éléments qui touchent directement le côté religieux du rite.

4. *L'élément « répétition »*

Dans tout rituel nous découvrons la tendance générale de l'homme à répéter ses actes et à retrouver ainsi l'émotion concomitante. Une fois qu'on a éprouvé une émotion à l'occasion d'un geste déterminé, on revient constamment à ce geste pour retrouver l'impression reçue et la faire durer. Il est même des actes qui ne peuvent produire une émotion spirituelle que s'ils sont répétés. David a exprimé sa joie dans le Seigneur par une danse devant l'Arche; il continua sa danse « de toutes ses forces » pour faire durer cette joie et pour, en quelque sorte, s'affranchir définitivement de la pesanteur dans son enthousiasme vers Dieu. Une litanie avec ses invocations répétées crée l'atmosphère religieuse à l'entrée du sanctuaire, ou bien donne à la supplication sa force saisissante à l'occasion d'une calamité. Une courte prière, si touchante qu'elle soit, ne produira jamais cet effet. Le langage populaire parle à cet égard de « prier à faire descendre le Christ de sa croix ».

Du point de vue psychologique, le rituel tend donc à produire, dans la communauté réunie, le retour d'une émotion religieuse déterminée, au moyen de gestes, de sons et de prières appropriés. L'homme doit être transféré du milieu profane dans le milieu religieux. Il doit pouvoir s'y mouvoir à l'aise. Le cas est le même que pour la danse : les premiers pas sont hésitants, mais par la suite « on est dans le bain ». On doit se perdre soi-même pour trouver ce que la danse peut offrir. Il en est ainsi du rituel : il faut s'abandonner sans réserve, suivre le rythme et en subir les vibrations, si l'on veut goûter ce que contient le rite. On ne peut comprendre un rite sans y participer : une procession de supplication avec l'*ora pro nobis* répété sans fin par le bon peuple laisse froid le simple passant mais transporte en des régions supérieures ceux qui participent à la procession.

Dans le rituel, il arrive plus d'une fois que le ton est plus important que les paroles. A bon droit on se soucie actuellement de l'intelligence des rites; on commettrait cependant une erreur en faisant consister toute la force de la liturgie uniquement dans cette compréhension. Psychologiquement il est déjà impossible que les participants à la prière chorale,

en chantant les psaumes qui se succèdent, s'approprient pleinement leur contenu. Le chant choral crée le milieu dans lequel l'Esprit de Dieu souffle pour toucher celui qui chante, tantôt à travers les versets psalmodiés et tantôt en passant à côté des psaumes ou par-dessus. Lorsque, dans l'antiquité, les moines du désert se réunissaient chaque nuit pour réciter à haute voix, appuyés sur leurs bâtons, le psautier tout entier, cette pratique n'avait donc rien d'une folie...

A la messe, l'explication nuit à l'esprit de prière quand elle est cérébrale, filandreuse, délayée. Le rite a une mesure et un rythme qui doivent être sauvegardés. Une parole inconsidérée de commandement ou d'explication peut soudain rompre la tension de toute une communauté mise en état de prière par un chant, un silence, ou simplement par le tintement de la clochette ou le jeu de l'orgue. L'explication indispensable doit s'accorder au rythme et au style du rite.

L'homme s'habitue au rite et il finit par l'aimer. Qu'on puisse lutter pour un rite est chose compréhensible. L'homme se familiarise avec des mouvements, des sons, des paroles : dès qu'il est sous leur influence il se sent élevé vers Dieu. Si l'on crée trop brusquement du nouveau, beaucoup, dans la communauté, se sentent mal à l'aise et partent insatisfaits. Il y a toujours eu des réformes dans les rites, et ces réformes resteront toujours nécessaires, mais l'Église est ici d'une prudence maternelle. Elle n'imposera pas une réforme théoriquement splendide s'il y a danger de briser quelque chose chez les fidèles, tandis que les innovations liturgiques sont judicieuses quand la pratique a prouvé que le rituel n'accomplissait plus sa fonction bienfaisante. Si la sainte Église a introduit la célébration nocturne de la vigile pascale, c'est surtout parce que la solennité du samedi saint n'atteignait plus les fidèles. Il est cependant bien compréhensible que les rares personnes qui ont célébré la vigile, toute leur vie durant, le samedi matin éprouvent maintenant comme la sensation d'un vide dans leur joie pascale : le samedi saint manque soudain dans le milieu qui leur était devenu familier, et ils peuvent comprendre théoriquement le bien-fondé du changement introduit sans parvenir à combler aussitôt cette lacune dans leur vie religieuse.

Quiconque aime les rites s'abstiendra d'y toucher et com-

prendra pourquoi l'encyclique *Mediator Dei et hominum* s'élève si violemment contre toute réforme basée sur l'initiative privée.

Le rituel non seulement provoque le retour de l'enthousiasme religieux chez les fidèles, mais il leur donne encore le courage de tenir bon quand la ferveur de la dévotion s'est éteinte. L'activité sociale et l'appartenance à une communauté nous maintiennent à flot malgré l'inconstance de notre zèle. Quand nous continuons à suivre humblement et simplement le culte communautaire, nous expérimentons que ce culte entretient le feu de notre religiosité quand il couve sous la cendre, qu'il nous tient debout, qu'il nous réconforte et réveille peu à peu notre zèle pour la Maison de Dieu. Dans toute communauté nous rencontrons des fidèles qui semblent passifs et indifférents; il ne peut en être autrement dans une communauté humaine. Nous devons nous demander pourquoi ils reviennent chaque dimanche, tout en venant toujours en retard et pour ne rien faire. La messe du dimanche est un anneau familier dans la chaîne de leur routine hebdomadaire. La messe du dimanche est le seul moment où la vie routinière offre encore à Dieu une chance de sauver une âme languissante. Dieu a le temps, et il attend sa chance. Il agit avec délicatesse. Dans nos efforts pour former la communauté à la participation active nous devons éviter toute violence et toute contrainte. Il y a toujours des âmes pour qui l'activité demandée exige un trop grand effort. Seul le rituel est capable d'entraîner les faibles, passivement et inconsciemment, dans son rythme familier et de leur communiquer insensiblement quelque chose de sa force religieuse.

5. *Émotion religieuse stylisée*

Cris spontanés de joie, explosions de jubilation, cris de détresse, larmes de repentir : ce sont les manifestations les plus primitives et les plus naturelles du cœur humain quand l'homme entre en contact avec le divin. Toute âme religieuse connaît ces réactions spontanées, et ce sont les perles les plus précieuses de la vie humaine. Quand ces éléments spontanés de la vie religieuse se répètent sans cesse et de-

viennent pour ainsi dire les chaînons d'une ligne de conduite générale, on a les rites. L'éternel « Seigneur, entends ma supplication » du psalmiste, l'*Alleluia*, le *Miserere nobis*, le *Kyrie eleison*, l'*Amen*, la prière à genoux, les mains levées, le frappement de la poitrine, ont un passé archiséculaire dont ils n'ont pas à rougir. Devenus des prescriptions rituelles, ils ont perdu leur spontanéité, car l'état de l'âme ne correspond pas toujours à la véhémence de l'expression. Ils dépassent le niveau d'âme de toute communauté moyenne. On ne peut cependant reprocher au rite, à cause de ce manque de spontanéité, d'être faux, exagéré, exalté. Il y a d'abord, dans toute communauté, des fidèles dont l'état d'âme se rapproche de l'intensité de l'expression. Il est vrai aussi que toujours le rituel exprime l'état d'âme de la société ecclésiastique en face de son Fondateur qui est son Bien suprême. La sublimité du rituel maintient l'idéal religieux, et, par son élévation objectivement exacte, le rite tient en haleine des sujets par trop froids. Il est certain que le rituel, justement parce que l'état d'âme subjectif des fidèles ne correspond que trop rarement à son expression objective, a fini par avoir une vie propre, voire une autorité coercitive. Le rituel, en effet, impose à toute la communauté des gestes et des paroles qui ne correspondent pas au niveau réel des fidèles tels qu'ils sont. Quiconque est sincère avouera que rarement ses sentiments intérieurs correspondent au contenu d'un *Alleluia*, d'un *Miserere* ou d'un *Amen*. Nulle part on ne sent aussi fortement l'immense puissance de l'habitude et de l'usage — en d'autres termes, de la tradition — que dans le rituel religieux. Toute notre vie quotidienne et toute notre psychologie nous poussent à immobiliser la vie dans une série fixe d'actes, à la cristalliser et à lui donner une forme fixe. Cette tendance atteint son maximum dans le rituel, où rien n'est plus laissé à la spontanéité et à l'arbitraire. L'homme souhaite cette contrainte, car dès que quelqu'un quitte le sentier battu et introduit du nouveau, il se sent mal à l'aise et il s'insurge. Le rituel possède quelque chose de l'immutabilité de Dieu. Pour toutes les générations Dieu demeure identique. Le rituel possède aussi quelque chose de ce que Dieu a déposé d'immuable dans la nature humaine. C'est pourquoi nous nous arrêtons si volontiers à ce qui est primitif dans la race humaine. Le primitif, en

effet, manifeste au mieux la spontanéité pure de la nature humaine : il n'est pas encore obscurci et déformé par les civilisations successives. Ce qui correspond le mieux à la spontanéité humaine pure, bien souvent, l'homme moderne ne pourra plus le découvrir dans sa vie quotidienne compliquée, mais il le découvrira intact dans le rituel apparemment si étranger à sa vie. A travers les siècles, le rituel a conservé l'expression la plus pure de ce qu'il y a de plus profond en l'homme.

Le milieu vital propre du rituel et son autorité contraignante contiennent aussi un danger. Ils donnent aux rites non seulement leur grandeur, mais aussi leur misère. Le rituel a tendance à s'ériger en seigneur et maître de la dévotion religieuse au lieu d'en rester le serviteur. Parce que le rituel est une construction complexe de réactions religieuses, édifiée au long des siècles, il garde les traces de civilisations changeantes. Dès que l'on perd de vue *l'intention* des rites, le culte devient tyrannique. Le milieu rituel est voie d'accès de la terre vers Dieu. C'est pourquoi il n'est *pas une fin en lui-même, mais un moyen* vers autre chose. Si l'on fait du rituel un enclos dont les murs séparent du reste de l'univers un jardinet bien soigné, il n'y a plus dans aucun rite aucune sève vitale, il ne reste plus qu'un squelette, et tout rite devient une technique mécanique. Dans l'histoire du rituel nous découvrons, en effet, deux dangers contraires : le rubricisme et le formalisme.

6. *Rubricisme et formalisme*

Le rituel apparaît toujours comme un pouvoir conservateur; il est par excellence le foyer de la tradition, un des moyens principaux par lesquels se garde et se perpétue le caractère historique du culte, et dont les découvertes religieuses reçoivent leur stabilité. Cette fonction irremplaçable du rituel porte en elle-même ses risques d'exagération et d'accentuation excessive. Quand, dans l'énorme complexe des rites, on ne sait plus distinguer ce qui est substantiel de ce qui est accidentel, quand on tire les rites de leur contexte historique si bien qu'on ne les comprend plus, quand on perd de vue le but et l'utilité de cet appareil

compliqué, en sorte que le rituel domine le culte au lieu de le servir, quand le droit cérémoniel se perd en toutes sortes de subtilités qui portent atteinte à la dignité du culte, c'est alors le règne du rubricisme sous sa forme péjorative et il est facile de monter en épingle bien des sottises. La thèse du rubricisme est que la perfection technique de l'action cérémonielle a la plus haute importance et que la formule traditionnelle jouit, jusque dans le moindre détail, d'une autorité absolue. S'écarter de cette thèse est presque considéré comme un blasphème.

L'histoire démontre que le rubricisme, avec le temps, s'arroge toujours des droits excessifs et fait perdre le sens des proportions. Chaque fois, l'autorité ecclésiastique doit intervenir pour simplifier et modérer le rituel. Les disputes sur la coupe des ornements liturgiques, la structure compliquée de l'occurrence et de la concurrence, le mesurage précis et exact des gestes rituels, les règles de la translation des fêtes et des messes votives solennelles pour tous les cas possibles et imaginables rendent le culte ridicule quand le moyen domine l'intention ou que le détail l'emporte sur l'ensemble. Le rubricisme excessif peut même entrer directement en conflit avec l'esprit de la liturgie, parce qu'il s'allie toujours à un manque de compréhension de l'essence du culte, et un rubriciste n'est pas pour autant un liturgiste!

On ne peut cependant nier l'estime, l'enthousiasme que le rubriciste éprouve pour le culte, ni la considération qu'il porte à sa valeur esthétique. Mais le particulier l'absorbe au point de lui faire oublier l'universel, auquel le particulier doit s'intégrer. Le formaliste, lui, n'a que peu ou pas d'estime pour le culte, car il rabaisse le cérémonial à un succédané mécanique de l'action religieuse authentique. L'exécution extérieure des gestes prescrits, « l'assistance » aux cérémonies, la récitation des paroles traditionnelles, il les considère, consciemment ou inconsciemment, comme l'accomplissement rigoureux de son devoir religieux. Tandis que le rubriciste extrême est à sa manière *un artiste* dans l'exécution d'un rite (tout en n'ayant aucune idée du mouvement d'ensemble et de l'intention du jeu), le formaliste extrême est *un homme pratique*, qui connaît ses obligations religieuses mais les accomplit à peu de frais et sans

effort. Le culte formaliste, à son point culminant, perd tout contact avec le réel. Quelques exemples nous montrent le formaliste que nous sommes nous-mêmes à nos heures de faiblesse. Il accomplit le devoir du bréviaire, mais de la manière la plus facile; ce devoir consiste pour lui dans la lecture d'un texte prescrit, à des moments de la journée où il n'est pas en état de faire un travail « plus sérieux » : dans les transports publics, ou bien accoudé dans un fauteuil. Dans la paroisse, le formaliste veille le dimanche à ce que les messes se succèdent exactement et s'expédient prestement, mais en même temps il est préoccupé par autre chose : les quêtes, les annonces, les réunions. Le formaliste sait baptiser rapidement, et il est rompu au métier « d'extrémiseur » des moribonds. Ce qui lui manque, c'est l'âme des gestes extérieurs qu'il accomplit : sa lecture du bréviaire n'atteint pas le niveau de la prière; le dimanche, il ne se soucie pas des dispositions intérieures et de l'esprit d'offrande de sa communauté; quand il baptise, les parents et connaissances ne reçoivent aucune réponse aux questions muettes qui brillent dans leurs yeux étonnés, et dans leur cœur ils n'emportent rien chez eux; sa présence dans la chambre du malade n'apporte aucun réconfort au mourant ni à ses proches dans la peine. Le formalisme est le plus grand danger de toute fonction : la fonction sacerdotale n'en est pas exempte.

Dans la vie pratique, rubricisme et formalisme vont souvent de pair. Dans ses mauvais jours, le rubriciste devient formaliste, car, pris dans les problèmes et dans l'esthétique du rituel, il en oublie la raison d'être. Dans ses bons jours, le formaliste devient rubriciste, quand les phrases et les gestes par trop familiers de la liturgie le frappent tout d'un coup par leur beauté et lui révèlent quelque chose de la force qu'ils renferment.

L'opposition au rubricisme et au formalisme peut conduire à deux autres excès. D'abord on peut concevoir contre le rituel une aversion qui fait rejeter tout l'élément extérieur comme étant de moindre importance ou même superflu. On se range du côté du spiritualisme pur, et on ne sait que faire de la liturgie parce qu'on la juge d'après ce qu'enseigne une pratique de mauvais aloi ou une théorie inexacte. Il n'y a qu'un moyen de combattre cette opposition : pro-

clamer la vraie doctrine sur la liturgie et pratiquer le rituel en esprit et en vérité. Inutile de commenter le langage très net de l'encyclique *Mediator Dei et hominum* :

> C'est donc avoir une notion tout à fait inexacte de la sainte liturgie que de la regarder comme une partie purement extérieure et sensible du culte divin, ou comme une cérémonie décorative; ce n'est pas une moindre erreur de la considérer simplement comme l'ensemble des lois et des préceptes par lesquels la hiérarchie ecclésiastique ordonne l'exécution régulière des rites sacrés[10].

Ensuite l'opposition au rubricisme et au formalisme peut conduire au mépris du rituel traditionnel et, de ce fait, à l'improvisation de nouveaux rites empruntés à l'actualité vivante. De nos jours, plusieurs, animés d'un zèle vraiment ardent, ont risqué de semblables expériences, qui semblèrent d'abord promettre un grand succès, mais qui aboutirent très vite à un échec complet. Par ces réformes indiscrètes, on jeta par-dessus bord des éléments primitifs, profondément humains, conservés de façon grandiose par le rituel ecclésiastique, et ce qu'on offrait pour les remplacer se montra vite superficiel et de peu de profondeur. Mais surtout on créa ainsi dans la communauté un trouble profond : par ces réformes, fondées sur l'initiative privée, on avait coupé la communauté liturgique d'avec la société ecclésiastique. L'expérience avait démontré la vérité de ce qu'enseigne l'encyclique :

> Il n'est donc pas permis de laisser à l'arbitraire des personnes privées, fussent-elles de l'ordre du clergé, les choses saintes et vénérables qui touchent la vie religieuse de la société chrétienne[11].

Notre époque, avec sa liberté d'allures dans les relations sociales et sa tendance à s'affranchir des bonnes manières appréciées jusqu'ici, ne tombera pas facilement dans le rubricisme exagéré. C'est plutôt le contraire que l'on constate : sans sacrifier au formalisme, on en prend trop à son aise avec les rubriques. Plus que jamais il faut insister, à l'heure

10. *Mediator Dei*, n. 25.
11. *Ibid.*, n. 54.

actuelle, sur la nécessité de préparer avec soin les offices liturgiques si on veut les célébrer avec exactitude et respect, si on veut leur donner du style et de la grâce. Dans notre effort de porter la liturgie au peuple, le mot « populaire » ne doit jamais devenir synonyme de « vulgaire ». Cette exhortation que l'encyclique adresse aux évêques est, en effet, très actuelle :

> Ayez donc grand soin que le jeune clergé, en même temps qu'il s'initie aux disciplines ascétiques, théologiques, juridiques et pastorales, soit formé à l'intelligence des cérémonies sacrées, à la compréhension de leur majestueuse beauté, et qu'il en apprenne diligemment les règles appelées rubriques. Cela, non dans un motif de pure érudition, ni afin seulement que le séminariste puisse un jour accomplir les rites religieux avec l'ordre, la bienséance et la dignité convenables, mais surtout pour qu'il s'adonne, dès le cours de sa formation, à une très intime union avec le Christ Prêtre et devienne un saint ministre des choses saintes[12].

C'est surtout à la jeunesse qu'il faut faire comprendre la grandeur du rituel, et ce n'est pas chose facile. Que de fois ne doit-on pas constater que la jeunesse, en assistant à une messe pontificale ou aux cérémonies de la semaine sainte, trouve bien des rites ridicules. Voir les prêtres s'étendre par terre le vendredi saint, ou se donner le baiser de paix, amuse la jeunesse et provoque ses plaisanteries. Elle cherche le pourquoi de tout ce va-et-vient, de toutes ces inclinations. On a de la peine à obtenir d'elle qu'elle fasse une génuflexion, qu'elle joigne les mains, se signe le front, les lèvres et la poitrine du signe de la croix. Ce qui pour nous a grande valeur et est plein de sens, parce que nous sommes pénétrés de l'esprit de la liturgie, est étranger à la vie de plus d'un chrétien excellent. La catéchèse doit sérieusement se poser la question : comment rendre au peuple l'estime du cérémonial et du rituel ? Un prêtre, psychologue hollandais, a écrit un article excellent sur la manière de former la jeunesse à la participation à la vie liturgique. Nous citons sa façon de poser le problème, car elle invite à la réflexion :

Dans une des classes supérieures d'un lycée de jeunes filles,

12. *Ibid.*, n. 193.

je devais donner un cours de liturgie. Peu satisfait des petits manuels en cours dans lesquels on ne trouve guère plus qu'un exposé plus ou moins technique de l'année liturgique, des ornements sacerdotaux et des différentes parties de l'édifice cultuel, j'essayai « Les signes sacrés » de Guardini. Je lus quelques pages sur la cendre, l'encens, la porte, le cierge, etc. Résultat : visages étonnés et un sentiment de malaise chez les élèves. L'une d'elles trouvait cela sentimental. D'abord, je pensai que la cause de cette réaction décevante devait être cherchée dans le fait que Guardini, dans ses considérations, n'est, en effet, pas toujours exempt d'un certain romantisme allemand qui ne dit plus rien à cette génération positive. Mais peu à peu la vraie raison de l'attitude négative de mes élèves se fit jour dans mon esprit. Ces enfants ne pouvaient pas encore saisir la quintessence de la pensée de Guardini, parce qu'elles ne savent plus penser en symboles, parce qu'elles sont élevées dans un système mécanique de pensée qui ne connaît pas d'autres schèmes que : cause et effet, faits et hypothèses, preuves et conclusions.

Notre enseignement liturgique a fini par n'être qu'un exposé aride et figé de particularités historiques, de règles techniques et de significations symboliques, que la jeunesse doit apprendre par cœur, mais qu'au fond d'elle-même elle trouve bizarres. Je concède volontiers qu'un petit bagage de connaissances historiques et quelques principes au sujet de l'usage du missel et de la structure de l'année liturgique sont nécessaires, mais tout ceci reste stérile tant que nous n'avons pas fait retour à la manière de penser ou, pour mieux dire, à la manière de vivre d'où est née notre liturgie[13].

7. *Symbolisme*

Le rituel est un tissu de paroles, de gestes, de rythmes et de cérémonies aux contours précis. Quand il donne son maximum il permet à l'homme de mettre en œuvre toutes ses puissances physiques, intellectuelles et émotionnelles pour donner à l'appel de l'Être infini une réponse unique et compréhensive de tout. L'usage de symboles et d'images est exigé par la psychologie humaine car, dans sa manière de penser et de sentir, l'homme est intimement lié au monde

13. H. M. M. Fortmann, *Opvoeding der jeugd tot deelname aan het liturgisch leven*, dans *Tijdschrift voor Liturgie*, 35 (1951), 10.

dans lequel il vit. Son intelligence et ses sens sont braqués vers l'appréhension des choses de ce monde. Son entourage terrestre franchit déjà ses propres limites et fait prendre conscience à l'homme d'un autre monde qui le dépasse, mais qui l'influence et l'attire irrésistiblement. Si l'homme répond à l'appel de Dieu, il ne doit pas chercher à formuler sa réponse en niant ses attaches avec le monde dans lequel il est planté et qui ne cesse partout de lui révéler Dieu. L'effort pour briser ces attaches dépasserait ses forces spirituelles et psychologiques et aboutirait à un échec. Ce n'est qu'en ayant recours à notre capacité d'imagination et en maintenant le contact avec le monde extérieur que nous pouvons donner une forme concrète à notre intuition de l'Invisible. Dans son hymne eucharistique, saint Thomas dit : *Praestet fides supplementum sensuum defectui.* Il est bien vrai que la foi doit suppléer aux incapacités de nos sens, mais il est vrai aussi que les sens doivent suppléer aux limites de la foi en amenant dans notre champ visuel les objets si lointains que la foi nous révèle.

La grandeur du rituel tient surtout à son extraordinaire force symbolique. Il rend tangible l'insaisissable; il revêt l'ineffable de poésie sublime. Il est pour nous un jardin de délices dans lequel nous pouvons nous promener et jouer avec Dieu. Mais à cette grandeur s'allie indissolublement une profonde misère. A l'émotion religieuse la plus profonde, produite chez l'homme par le rituel, se mêle un sentiment douloureux d'insatisfaction, voire de désillusion. Le rituel, en effet, ne donne rien de plus qu'une ombre de Dieu! Le grand lucernaire symbolique de la nuit pascale émeut l'homme jusqu'au fond de l'âme, car le rituel a rapproché de nous la gloire et la joie de Dieu, mais en même temps l'homme secoue la tête et est déçu car la splendeur étalée par le rituel n'est pas Dieu lui-même. L'édifice cultuel, avec son mobilier précieux et ses belles images, transfère l'homme de sa misérable existence dans la maison du Père, mais en même temps l'homme se sent retomber dans l'exil, car ce qui enthousiasmait ses yeux est en fin de compte pareil à toutes les choses périssables de la terre. La poésie magnifique et la pure musique ouvrent un monde de bonheur et de sainteté qui nous font oublier nos misères et nos tendances pécheresses, mais soudain la vérité prosaïque

s'impose à nous : tout cela n'est encore que des sons et des paroles.

Le rituel est comme un magicien cruel et trompeur : il nous fait entrevoir Dieu, et quand nous nous avançons pour le saisir, il n'y a dans nos mains que fragilité terrestre. N'est-ce pas en raison de cette expérience que beaucoup bannissent de leur vie la spiritualité liturgique? Notre réponse est affirmative, mais en ajoutant aussitôt que l'on s'arrête là où l'expérience religieuse la plus réelle devrait commencer. Le rituel veut constamment fournir la preuve qu'il ne peut ramener l'Être divin à notre plan et que ses efforts les plus beaux n'atteignent pas leur but. En faisant miroiter le divin devant nos yeux, sous la forme familière d'objets tangibles, d'images, de pensées et de sentiments, le rituel veut nous libérer de nos attaches terrestres et nous mettre à même de nous abandonner à Dieu, qui seul peut nous faire monter jusqu'à sa bonté inaccessible. Le rituel ne peut pas et ne veut pas rendre Dieu terrestre, mais il excite de plus en plus, surtout par les désillusions qu'il entraîne, le désir des choses qu'aucun œil n'a vues et qu'aucune oreille ne peut entendre. L'homme ne doit pas s'arrêter à cet avant-goût du divin que le rituel lui offre; il doit y trouver l'amertume qui le pousse à supplier Dieu qu'il nous fasse goûter un jour, sans mélange, les joies du ciel. C'est justement par son impuissance à saisir le divin tel qu'il est, par ses efforts infructueux à rendre Dieu tangible, que le rituel excite dans la communauté un désir surhumain de *l'action immédiate de Dieu dans l'âme.*

Une fois que le pur désir de Dieu est vivant dans la communauté, le rituel se retire : il a accompli sa tâche et Dieu a maintenant toute l'initiative. La plus grande misère du rituel est sa plus magnifique grandeur; ceci surtout à l'égard des sacrements.

8. *Le rite sacramentel*

Dans le culte chrétien, le rituel parvenu à son apogée ne s'arrête pas au désir de l'action immédiate de Dieu dans l'âme. Dieu, dans la sainte liturgie, est directement et personnellement actif. Dans le culte il fait participer l'homme

à sa vie divine. Il est même personnellement présent dans la communauté liturgique. Il a attaché son action et sa présence à des rites. Dans le rituel religieux de l'Église, Dieu lui-même a déposé sept dons rituels que nous n'appelons plus rites mais sacrements, parce qu'ils ne signifient pas seulement le divin et ne le font pas seulement désirer, mais de fait l'opèrent.

Ce qui est frappant, c'est que Dieu a lié son activité immédiate à un rite minime. On aurait pu s'attendre, pour l'entrée personnelle de Dieu dans le culte, à le voir apparaître sous l'habit le plus riche que les rites puissent tisser. Mais non, pour la divine régénération le Christ choisit comme signe extérieur un peu d'eau jointe à une formule très sobre et un geste des plus simples. Pour sa divine présence, son sacrifice et l'aliment de vie, il choisit une nourriture et une boisson qui se trouvent sur toutes les tables. C'est justement cette simplicité très pure des éléments humains qui place l'initiative divine dans une lumière éblouissante. Si l'homme a une part active dans la communication de la vie éternelle, sa coopération est pourtant minime du seul point de vue de l'activité concrète qu'il doit y exercer. Sans doute, à voir les choses de son point de vue, l'homme déploie dans l'administration des sacrements une activité qui dépasse ses aspirations les plus audacieuses. Il lui est donné de mettre au service de l'action directe de Dieu sa main, sa langue et ses biens de telle sorte qu'il peut dire à la fois avec fierté et modestie : l'homme baptise, le prêtre consacre, l'homme et la femme concluent le pacte de l'amour. Mais au point de vue de Dieu c'est Dieu lui-même qui fait tout, qui a toute l'initiative, car la coopération de l'homme dans l'événement sacramentel n'est qu'instrumentale. L'instrument humain ne peut même pas alléguer sa propre activité naturelle, car, même comme instrument, il emprunte toute sa force à l'institution divine et au libre choix de Dieu. C'est pourquoi nous ne devons jamais oublier, et nous devons souligner de plus en plus, que c'est Dieu qui, dans le baptême, donne la vie éternelle; que c'est Dieu qui, dans l'Eucharistie, consacre le pain et le vin; que c'est Dieu qui, dans le mariage, scelle le pacte d'amour entre l'homme et la femme.

Le cérémonial et le rituel que l'Église a tissés autour des

simples institutions sacramentelles du Christ n'excitent pas seulement l'homme à désirer en général l'embrassement paternel de Dieu, mais ils disposent le cœur à recevoir religieusement un don de Dieu très précis et très pur. Le rituel, composé par l'Église, fait briller d'un éclat sacré devant les yeux humains le sacrifice et les sacrements, et fait du cœur de l'homme une coupe d'or digne de porter la pierre précieuse du divin. Les éléments humains de la sainte liturgie

> attestent la vie permanente de l'Église à travers tant de siècles! Ils expriment le langage sacré qui, au cours des temps, s'est échangé entre elle et son divin époux pour dire sa foi et celle des peuples à elle confiés, et son amour inépuisable, et ils montrent la sage pédagogie par laquelle elle excite et augmente de jour en jour dans les croyants le sens du Christ[14].

Précisément parce que le rituel liturgique excite et augmente de jour en jour dans les fidèles *le sens du Christ*, il détient une force et une influence spéciales que les fidèles doivent estimer. Quelque chose de l'efficacité des sacrements a débordé sur le rituel tout entier. L'Église, le grand sacrement du Christ, y est à l'œuvre. Dans l'encyclique *Mediator Dei et hominum* nous trouvons au sujet du rituel les paroles les plus élogieuses qui aient jamais été écrites dans un document ecclésiastique, et nous n'hésitons pas à les transcrire ici pour mettre le point final et comme un sceau à nos faibles efforts pour donner du rituel une description quelque peu digne :

> Quand il s'agit du sacrifice de la messe et des sacrements, cette efficacité provient surtout et avant tout de l'action elle-même (*ex opere operato*). Si l'on considère ensuite l'activité propre de l'Épouse sans tache de Jésus-Christ, qui rehausse *de ses prières et de ses cérémonies* le sacrifice eucharistique et les sacrements, ou s'il s'agit des sacramentaux et *des autres rites institués par la hiérarchie ecclésiastique*, alors l'efficacité dépend surtout de l'action de l'Église (*ex opere operantis Ecclesiae*), en tant que sainte et étroitement unie à son Chef dans toute son activité[15].

HERMAN SCHMIDT, s.j.

14. *Mediator Dei*, n. 47.
15. *Ibid.*, n. 27.

BIBLIOGRAPHIE

M.-D. Forestier : *Une route de liberté, le scoutisme.* Paris, Les Presses d'Ile-de-France, 1953; 334 pp.

Dans un livre de plus de trois cents pages[1], le R. P. Forestier, aumônier général des Scouts de France, a non seulement exprimé son expérience de chef, puis d'aumônier du scoutisme, mais surtout formulé le témoignage de la pensée et de la vie d'un mouvement qui, depuis 1920, a pétri des milliers de jeunes chrétiens dans notre pays et ailleurs. Les grandes lignes de ce mouvement se dessinent harmonieusement tout au long du livre, prennent relief et vie, non comme des théories, mais comme des réalités humaines.

Si cet ouvrage nous intéresse ici, c'est que les Scouts de France ont été pour une large part les artisans du renouveau liturgique en France dans l'année 1925; souvent ils ont été les pionniers de ce mouvement alors naissant, irritant pour les sagesses établies. Il est impossible de ne pas évoquer ici le premier pèlerinage que les Scouts de France firent à Rome en 1925 : le chanoine Cornette voulait montrer au pape cette jeunesse dont il était fier et dont d'autres se montraient inquiets. A Saint-Pierre, Pie XI célèbre pour eux la messe à l'autel de la Confession : tous, d'une seule voix, répondent aux prières, ne se doutant pas que de graves autorités demandaient alors au Saint-Siège la condamnation de cette pratique de la messe dialoguée. Le soir, Pie XI leur parlera avec une joie rayonnante de cette messe « que nous avons célébrée ensemble ce matin ». C'était le premier geste en faveur de cette pratique active où les chrétiens vivants se trouveront désormais à l'aise.

C'est la liturgie vivante — et aussi l'Évangile, j'allais dire à l'état brut — que le P. Doncoeur avait découverte dans le *Quickborn* au cours de ses contacts avec la jeunesse allemande. Cette découverte, il l'apportait, toute palpitante d'enthousiasme, aux aînés du scoutisme quand il devint aumônier de la Route. Entre temps, Pie XI accordait aux unités scoutes le privilège, inouï

1. Cf. plus spécialement pp. 303-309.

alors, de la messe au camp, et aux aumôniers des pouvoirs, jugés exorbitants par certains, pour confesser les garçons. Pie XI avait l'intuition qu'il accomplissait un acte dont la portée serait immense dans la vie de milliers de garçons et, par eux, dans l'Église de France. Mis en contact avec le prêtre célébrant, parlant avec lui les paroles, s'unissant à ses gestes, les scouts découvraient que la messe est une action, et non un rite mort auquel on assiste dans l'ennui. Construisant leur autel de camp dans un beau lieu, participant à la messe dans la paix d'une radieuse aurore, avec des corps et des nerfs détendus, des âmes purifiées et pacifiées, ils entraient spontanément dans le grand rythme divin de l'action de grâces, de la louange divine, de l'Eucharistie. Par ses chants communs, par ses gestes collectifs, la troupe avait conscience de la communauté priante et offrante, avec son prêtre et par son prêtre : et par delà l'individualisme courant, les garçons expérimentaient, sans pouvoir l'exprimer, la réalité ecclésiale de la célébration eucharistique. Fiers de leur loi scoute, décidés à la pratiquer malgré les appels à la facilité qui retentissaient dans leur chair et leur esprit de grands adolescents, les scouts découvraient encore le Pain de vie, le Corps et le Sang du Christ donnés en nourriture à ceux qui veulent vivre, c'est-à-dire lutter et se conquérir. « De ton corps fais plus que notre corps et de ton sang notre sang. Donne-nous de marcher jusqu'au soir sans faillir. Garde-nous de trahir... », chantions-nous alors en allant communier, et les rudes paroles du chant du P. Doncoeur avec la mélodie de Berthier réveillaient en nous des échos profonds. Certes, on gardait la nostalgie de ces messes du camp quand on retrouvait l'atmosphère terne des messes habituelles; certes, les gens sages, familiers des promenades calmes, ironisaient sur « les messes à deux mille mètres » ou sur « l'infantilisme religieux de ces garçons ». Mais une expérience vivante, profonde, était faite, l'Eucharistie était entrée dans la vie de tant d'adolescents et de jeunes hommes, et leur vitalité, poussée par une action incontestable du Saint-Esprit, allait vivifier, comme par contagion, la liturgie des paroisses et des collèges. Tant d'autres chrétiens éprouvaient alors les mêmes besoins et cherchaient la même religion vivante!

Cette expérience compte à peine vingt-cinq ans et elle a maintenant débouché dans l'Église. Depuis lors, tous les grands rassemblements des Scouts de France ont été des étapes dans cette promotion liturgique : Le Puy en 1942, où on retrouvait la sainte Écriture pour suivre le Christ sur le chemin du Calvaire; et en 1953 la célébration pascale de Vézelay, où plusieurs milliers de routiers entraient magnifiquement dans le mystère du Christ mort et ressuscité.

C'est par l'Eucharistie, c'est-à-dire par son centre essentiel, que les scouts sont entrés dans la liturgie; c'est à cause de l'Eucharistie aimée et vécue qu'ils s'y sont trouvés chez eux. Le missel a pu de prime abord paraître déroutant à beaucoup d'entre eux; ils en ont très vite fait leur « livre ». Il a suffi qu'un prêtre le leur ouvrît, et par le missel ils ont pris goût à l'Évangile et à la Bible. Cet itinéraire est celui de tant de garçons et de filles qui ont fait à Dieu l'oblation de leur vie dans le sacerdoce ou en religion, celui aussi de tant de laïcs, de tant de foyers, qui tous ont été et sont encore les promoteurs du mouvement liturgique, non pas à la manière dont on défend « une cause », mais à la manière de vivants qui aiment les sources indispensables de leur vie.

Comment cette « Route de liberté » a-t-elle débouché dans la discipline liturgique? Cela peut paraître paradoxal à première vue. Mais le paradoxe n'existerait que si la liturgie catholique était d'abord un cérémonial minutieux. Elle est, pour les scouts, d'abord « la fontaine d'eau vive » et ils savent se plier aux disciplines ecclésiales pour y boire à pleine bouche! Et ils y puisent de fait une vie plus riche, génératrice d'une liberté intérieure plus grande, au service de Dieu et de l'Église.

Tels sont les thèmes majeurs de ce livre : les isoler, c'est nécessairement les appauvrir. A travers les divers chapitres du P. Forestier, on les trouvera dans leur ambiance humaine, palpitante de vie. Et on comprendra mieux comment Dieu se saisit d'une vitalité humaine pour la transposer et la transfigurer par sa grâce dans l'Église. Tout cela évoque la prière de Sérapion dans l'anaphore eucharistique : « Fais de nous des hommes vivants. » La vie, les scouts l'ont trouvée dans l'Eucharistie et dans la liturgie.

JEAN MOREL.

Noële MAURICE-DENIS et Robert BOULET : *Eucharistie, ou la messe dans ses variétés, son histoire et ses origines*. Paris, Letouzey et Ané, 1953; in-8°, XIX-493 pp.

Eucharistie est le frère cadet de ce *Romée* dont nous avons parlé dans *La Maison-Dieu*, n° 17, pp. 134 et suivantes. *Romée* nous invitait à faire un pèlerinage à Rome, *Eucharistie* nous guide dans la découverte de la messe, et réussit à nous montrer bien des choses que l'on ne trouve pas dans les autres livres, pourtant si nombreux et récents, consacrés à la liturgie du sacrifice de l'autel. La première partie décrit la variété des rites eucharistiques dans le présent; les auteurs ont dû faire des vérifications minutieuses, tant l'usage réel diffère souvent des textes dans les liturgies locales : et les textes eux-mêmes sont difficiles à réunir. A cette description, on pourra se fier en toute

sécurité. Avouerai-je cependant que j'éprouverais presque un regret ? *Romée* procurait plus souvent au lecteur, après le rude chemin au travers des ruines et des fouilles, des haltes bienfaisantes au jardin de la sainteté; il est vrai que l'itinéraire d'*Eucharistе* est plus austère, et que nous goûtons sans cesse les gestes et formules liturgiques commentés avec une sensibilité délicate qui sait voir, s'étonner, comparer, et même sourire.

Après la description des rites actuels, Mme et M. Boulet nous font remonter le cours de l'histoire en plusieurs étapes, avec des paliers qui permettent chaque fois de dresser un bilan selon les plus sûres règles de la méthode comparative telle que Baumstark l'exigeait des liturgistes : l'Occident d'abord, l'Orient ensuite offrent la suite ininterrompue des jalons qui conduisent de la messe d'aujourd'hui à celle du IIIe siècle. Les acquisitions définitives de la science sont soigneusement distinguées des « questions disputées » : c'est ce qui rendra ce livre indispensable à tous ceux qui veulent une information exacte, un bilan précis des travaux publiés à ce jour sur l'histoire de la messe; les notes et références au bas des pages, scrutées avec sévérité, ne permettent guère au critique de triompher en signalant lacunes et erreurs (cependant, à propos des pp. 324-325, je rappelle que E. Griffe a proposé récemment une nouvelle et meilleure hypothèse pour interpréter le déplacement du *Pater* opéré par saint Grégoire dans la messe romaine). La troisième partie d'*Eucharistе* est consacrée à la messe dans la tradition anténicéenne, ainsi que dans les écrits du Nouveau Testament, et à quelques conclusions (« grandes étapes et aspects primordiaux ») : L'historien se sent toujours plein d'hésitation quand il doit interpréter les documents, rares et un peu fragmentaires, des tout premiers siècles, et à plus forte raison lorsqu'il lui faut céder la place à l'exégète : je doute un peu de la chronologie respective des synoptiques sur laquelle se fondent Mme et M. Boulet, mais on ne peut éviter de faire des conjectures lorsque le matériel documentaire est insuffisant ou obscur. L'essentiel, les auteurs ont su le mettre en valeur de façon saisissante lorsque, par delà le détail des formes euchologiques et des gestes rituels, ils ont voulu décrire le dynamisme vital de l'Eucharistie chrétienne, mystère pascal, principe de la hiérarchie, sacrifice unique des chrétiens. Ce livre est le résultat de longues années de recherches érudites; ce n'est pas un mince éloge que de dire qu'il peut affronter hardiment le public après la traduction française des *Missarum solemnia* du P. Jungmann; mais l'érudition devient sagesse lorsqu'elle nous apprend à tirer du passé de profitables leçons pour le présent et l'avenir.

AIMÉ-GEORGES MARTIMORT.

La collection « L'Esprit liturgique »

A.-M. ROGUET : *La messe, approches du mystère*. Paris, Le Cerf, 1951; 128 pp.

A.-M. ROGUET : *Les sacrements, signes de vie*. Paris, Le Cerf, 1952; 200 pp.

E. Flicoteaux, O.S.B. : *Le triomphe de Pâques; la Cinquantaine pascale*. Paris, Le Cerf, 1953; 142 pp.

Parmi d'innombrables livres consacrés à la messe, celui du P. Roguet a l'avantage de se placer à un point de vue très neuf et qu'on est un peu étonné, à vrai dire, de n'avoir pas rencontré jusqu'ici. Les auteurs d'ouvrages sur la messe ont, en effet, coutume de l'aborder sous l'angle correspondant à leur spécialité. Cela nous a valu des études centrées sur les aspects dogmatiques, historiques, spirituels, rubricaux... Mais nous n'avions pratiquement nulle part une étude strictement liturgique, c'est-à-dire s'attachant à considérer la messe sous son aspect à la fois très concret et infiniment mystérieux de célébration, d'action rituelle en référence à un immense contexte, s'élargissant aux dimensions du Christ total et trouvant dans sa réalisation même sa pleine intelligibilité. De là sans doute, par voie de conséquence, tant de prédications sur la messe dont nous avions l'impression qu'elles glissaient sur les fidèles comme des cours ennuyeux, sans éveiller aucune résonance, alors que pour les mêmes chrétiens, le minuscule cahier de « Fêtes et Saisons » sur la messe, d'un sens liturgique remarquable, était soudain une révélation...

Comme il le dit dans son avant-propos, le P. Roguet part donc de la messe comme d'un *fait rituel*, « une *action*, quelque chose de mouvant; une action qui se répète et qu'on ne peut artificiellement isoler et immobiliser; enfin une action collective, l'œuvre de tout un peuple rassemblé autour du prêtre et de l'autel ». Au long de seize chapitres dont chacun est consacré à un point capital, l'auteur analyse sous des angles différents, qui se complètent et se corrigent, cette « réalité simple, mais en même temps riche et complexe » qu'est la messe : notion fondamentale d'assemblée chrétienne, rôle de la louange, avec les éléments lyriques qu'elle entraîne, sens de l'offrande et de l'action de grâces, manière dont les rites de la messe signifient et engagent la charité, perspectives eschatologiques, etc. On y retrouve la manière habituelle du P. Roguet : solidité de la théologie, sûreté de l'analyse liturgique, sens aigu de l'adaptation pastorale.

C'est qu'en effet ce livre entend se tenir exactement au niveau de la pastorale liturgique. Il s'adresse aux laïcs cultivés, aux prêtres du ministère. Avec ces derniers, l'auteur entretient depuis de longues années un contact vivant. Avant d'être écrit, son livre a été « essayé » avec eux, dans des sessions et des journées d'étude. Nous avons gardé personnellement le souvenir d'une de ces sessions diocésaines où, avant de terminer dans une splendide unanimité et avec une invitation à revenir l'année suivante, le conférencier avait dû affronter une discussion d'une violence extrême. De tels chocs jaillit la lumière, et c'est sans doute le bénéfice de ces contacts vrais qui donne à l'ouvrage son caractère si vivant.

Modestement, l'auteur le présente comme un essai, laissant présager des compléments possibles. Nous y souhaiterions, pour notre part, un chapitre sur la prédication, cette annonce de la Parole de Dieu essentielle à la liturgie, et peut-être aussi quelques développe-

ments sur les enracinements bibliques de la messe et la préfiguration de l'assemblée chrétienne dans les grandes convocations du Peuple de Dieu de l'Ancien Testament. L'essai, en tout cas, est une vraie réussite, que tout séminariste étudiant la messe et tout prêtre se préparant à prêcher sur la messe devra avoir en main.

*
* *

L'ouvrage sur *Les sacrements, signes de vie*, se présente avec les mêmes caractéristiques que celui sur la messe. Plus que la messe, peut-être, les autres sacrements ont besoin d'être revalorisés et, d'abord, d'être exactement compris. Si on n'y voit pas des actes du Dieu vivant, ils ne tardent pas à apparaître comme les derniers refuges de la magie et les prêtres qui les administrent comme des espèces de sorciers plus ou moins bienfaisants...

Une première partie reprend les définitions du Directoire sur les sacrements. Le document des Évêques de France usait de formules souvent nouvelles appelant quelques explications. Le P. Roguet, dont on sait le rôle dans la préparation du Directoire, apporte ici, en quelques pages claires, une théologie très stricte en même temps que très au fait de la problématique actuelle (cf. l'institution par le Christ des sacrements, p. 11, ou la liberté du Christ dans les sacrements, p. 15). Le plan est celui du Directoire : actes du Christ, signes sacrés, signes de la grâce, de la foi, de l'Église.

La seconde partie, qui traite de chaque sacrement en particulier, et qui a fait l'objet de causeries à Radio-Luxembourg, est dominée par le souci de l'application pastorale : à partir des principes justes, éveiller et guider la vie sacramentelle dans les perspectives du renouveau liturgique. Volontiers, l'auteur s'arrête pour répondre à une objection ou à un étonnement de son interlocuteur. Les développements ne s'ordonnent pas suivant la logique d'un traité, mais suivant les besoins les plus concrets du peuple chrétien. Il s'agit toujours, d'ailleurs, d'une théologie exigeante, soucieuse de précisions évocatrices. Ainsi, la matière du baptême n'est pas l'eau, comme on le dit communément, mais un bain dans l'eau; celle de l'Eucharistie n'est pas le pain et le vin, mais un repas de pain et de vin. Alors, les sacrements apparaissent dans tout leur dynamisme : actes du Christ correspondant à des gestes, à des comportements humains et communautaires. A chaque moment, la pastorale liturgique doit associer la fonction surnaturelle et la fonction maternelle de l'Église (cf., pp. 130 ss., les notations si justes sur « l'élasticité des sacrements »).

Une dernière partie, très brève, amorce quelques avenues d'une spiritualité sacramentelle. On y découvre de riches perspectives, amorces d'une étude plus vaste que l'auteur nous promet.

*
* *

A côté des ouvrages du P. Roguet, le livre de Dom Flicoteaux apparaît d'une coupe plus classique : en écho à un ouvrage de la même collection sur trois *Fêtes de gloire : Avent, Noël, Épiphanie*, l'auteur,

suivant pas à pas l'ordonnance des offices liturgiques, étudie de manière pénétrante le temps pascal, spécialement la fête de Pâques et son Octave. On voit tout l'intérêt de son propos : souligner l'aspect « glorieux » du christianisme, que les liturgies et les théologies orientales ont si admirablement gardé, mais que nous avons souvent laissé s'estomper en Occident, surtout depuis les courants spirituels de la fin du Moyen-Age.

Cette mise en valeur répond à un vrai besoin. Disons pourtant qu'une présentation isolée de ce seul aspect comporte également le risque d'une dissociation, et qu'un livre sur le seul caractère triomphal de Pâques laisse une certaine insatisfaction en un temps où le magistral ouvrage du P. Bouyer nous a habitués à considérer l'unité indissoluble du mystère pascal. Compte tenu de cette remarque, le livre de Dom Flicoteaux sera très utile par ses riches analyses et ses notes fouillées. Par l'explication détaillée de la Vigile pascale, en particulier, l'auteur rendra le plus grand service pour la préparation des instructions préparatoires à la veillée et les commentaires de la cérémonie.

Ainsi, entre les cahiers de « Fêtes et Saisons » destinés au grand public et les ouvrages plus érudits de la collection « Lex Orandi », il semble que la nouvelle collection continue, avec ces trois volumes, de tenir sa place juste au service de la pastorale dans l'esprit du renouveau liturgique.

René Girault.

Travaux du C.P.L. en 1951

1. *Communion solennelle et profession de foi.* Coll. « Lex Orandi ». Paris, Le Cerf, 1952 (en abrégé dans les citations : C. S.).
2. H.-Ch. Chéry : *La Communion solennelle en France.* Coll. « Rencontres », n° 37. Paris, Le Cerf, 1952 (= Ch.).
3. M. Gaucheron : *L'Église de France et la Communion des enfants.* Coll. « Rencontres », n° 38. Paris, Le Cerf, 1952 (G.).

Les lecteurs de *La Maison-Dieu* connaissent les méthodes de travail du C.P.L. Elles ont, entre autres, le grand avantage de faire se rencontrer et dialoguer pasteurs et hommes de science. Ainsi par exemple en 1951, à Vanves et Versailles, sur la question de la communion solennelle. Tous ceux qui ont participé à la Session de Versailles, ceux, encore plus nombreux, que préoccupe ce problème pastoral fort important, trouveront avec bonheur le résultat de ces travaux dans trois publications distinctes : le numéro 28 de *La Maison-Dieu*, pour les rapports de Versailles de caractère plus pastoral; l'ouvrage en collaboration de la collection « Lex Orandi », pour les rapports de Vanves et de Versailles de caractère historique et doctrinal; le livre du R. P. Chéry, pour les résultats de l'enquête préalable menée auprès du clergé de France. Joignant dans un même compte rendu l'ouvrage de M. Gaucheron aux deux ouvrages mentionnés, on vou-

drait, à la lumière de tous ces travaux, donner un aperçu d'ensemble des recherches sur ce problème de pastorale.

Avant de savoir ce qui est mieux, il faut voir ce qui est. C'était l'objectif de l'enquête organisée par le C.P.L., menée par le R. P. Chéry, et dont la publication veut contribuer « à éclairer les esprits sur le visage que revêt la cérémonie de communion solennelle en France au milieu du XX^e^ siècle... et à orienter les pasteurs vers les solutions qu'ils cherchent » (Ch., p. 9). L'ordre même qu'on adoptera ici est inspiré de celui du P. Chéry. C'est dire assez clairement que la réflexion des hommes de science s'articule exactement aux questions que posent les pasteurs.

1° La pastorale de la communion solennelle est partie d'un tout plus vaste : l'*initiation chrétienne des enfants*. L'histoire et la méthode comparative apportent en ce domaine des lumières qui permettent de dépasser une routine sans horizon ni espoir de progrès. C'est dans cet esprit qu'on lira avec profit et intérêt les rapports historiques qui nous mènent des origines de l'Église au décret *Quam singulari* du bienheureux Pie X (1910) et nous renseignent aussi bien sur les méthodes de l'Église d'Alexandrie que sur celles de l'Église réformée (C. S., pp. 15-111). Plusieurs conclusions se dégagent de ces études : 1) Il n'y a pas, dans l'histoire de l'Église, d'âge d'or pour l'initiation chrétienne des enfants; il n'y a eu que des solutions plus ou moins heureuses. 2) L'initiation d'un chrétien n'est jamais terminée. 3) Elle se fait normalement dans la communauté et au cours des célébrations liturgiques qui assemblent les fidèles du Christ, adultes et enfants. La façon dont les fidèles adultes assument et prennent en charge l'initiation religieuse des enfants varie avec les milieux et les conditions sociologiques. Ceci vaut en particulier pour le rôle respectif du clergé et des familles dans cette éducation. 4) Quelles que soient les conditions dans lesquelles elle s'exerce, l'initiation chrétienne des enfants comprend, comme jadis l'initiation du catéchumène adulte, trois éléments indissociables : formation morale : une probation; formation doctrinale : une proposition de la foi; initiation sacramentelle (sacrements et sacramentaux) (C. S., pp. 205-206).

2° La pastorale de la communion solennelle est liée à la célébration dans l'Église du *mystère pascal*. C'est le sens du rapport très dense du R. P. Daniélou : « Baptême, Pâque, Eucharistie » (C. S., pp. 117-133). Par delà les modalités variables et multiples, il dégage le double caractère permanent de la rénovation des promesses baptismales : 1) « Anniversaire du sacrement pascal, qui nous renouvelle dans la participation au mystère du Christ mort et ressuscité, auquel le baptême nous a introduit initialement » (*pascha annotinum*). 2) « Communion au Corps du Christ, qui est la forme sacramentelle du renouvellement de l'initiation, quelles que soient les cérémonies qui, utilement d'ailleurs, l'accompagnent. » L'*Amen* que le fidèle, dans la liturgie primitive, répondait aux paroles du prêtre qui lui présentait l'Eucharistie est « la forme normale du renouvellement des promesses du baptême » (C. S., p. 133).

3° La pastorale de l'initiation chrétienne des enfants et de la com-

munion solennelle suppose une juste intelligence de l'*effet propre de la confirmation*. C'est à quoi s'attache, dans un effort original et fort intéressant, le rapport de M. Martimort (C. S., pp. 159-201). Certains théologiens, s'appuyant sur l'autorité de Tertullien (*de Baptismo*), voient dans l'initiation chrétienne deux aspects distincts, quoique étroitement solidaires : 1) la mort et la résurrection avec le Christ; 2) la participation à son onction par le Saint-Esprit. Le baptême ferait participer à la mort et à la résurrection du Christ, la confirmation conférerait la plénitude de l'Esprit. Ainsi le P. Bouyer dans *Paroisse et Liturgie* (1952, n° 1, pp. 3-12; n° 2, pp. 65-67). M. Martimort, sans nier l'étroite liaison du baptême et de la confirmation, n'accepte pas qu'on rattache purement et simplement l'effusion de l'Esprit à l'onction de la confirmation. Déjà le baptême est effusion de l'Esprit. Il n'accepte pas davantage de limiter l'effet de la confirmation à la collation du don de force pour les luttes personnelles du confirmé. Le don de l'Esprit dans la confirmation est lié à la lutte pour le témoignage, en relation avec un aspect bien caractérisé de la vie chrétienne : la participation à l'activité missionnaire de l'Église. On appréciera particulièrement les solides fondements bibliques, patristiques et liturgiques sur lesquels repose cette thèse, appelée sans aucun doute à apporter une clarté fort utile dans la pastorale de l'initiation des enfants.

4° La pastorale de la communion solennelle doit s'harmoniser avec les *actes pastoraux du magistère ecclésiastique* qui touchent à des domaines connexes. C'est le cas du décret de S. S. Pie XI sur la restauration de la Vigile pascale (C. S., p. 209). C'est le cas aussi du décret *Quam singulari* sur la communion des enfants. Quoi qu'il en soit du caractère heureux ou malheureux de l'expression « communion solennelle », le travail de M. Gaucheron montre bien que tout l'effort pastoral doit veiller à ce que cette communion ne soit ni la première, ni surtout la dernière, c'est-à-dire pratiquement la seule. L'initiation chrétienne, pour être fidèle à l'esprit du décret du bienheureux Pie X, doit se faire dans un climat où l'Eucharistie est une nourriture fréquemment reçue, dès l'âge de discrétion.

5° Les grandes lignes d'une pastorale de la communion solennelle étant ainsi dégagées, on suivra avec profit le R. P. Chéry dans le détail des orientations pratiques qu'il a recueillies au cours de son enquête. Qu'il s'agisse de la préparation des enfants et des parents, du cérémonial, des cierges, des cadeaux, des souvenirs, des réjouissances, on verra concrètement comment tous ces détails multiples peuvent et doivent être pensés et agencés selon une lumière qui vient de plus haut, et non pas selon les impulsions de la sentimentalité ou selon les caprices d'une mode plus ou moins paganisée.

Les lecteurs qui prendront contact avec les ouvrages dont on vient de rendre compte ne devront pas s'étonner de l'absence d'apprêt dont quelquefois témoigne leur rédaction : ainsi C. S., pp. 47-96. Cela n'enlève rien au sérieux profond du travail fourni. S'il était besoin, on serait prémuni par là contre la tentation de trouver partout du définitif. Il faut reconnaître d'ailleurs que le nombre et la complexité des sources rassemblées et mises à notre disposition sup-

pose, chez celui qui veut les utiliser, un débrouillage préalable et une assez longue patience. Mais ce travail rapporte; à la longue, il se révélera le seul vraiment efficace.

J. Sauvage.

Bible

Nouvelle Bible Crampon. Desclée et Cie, Paris, 1952; 1525 pp.

J. Steinmann : *Le prophète Jérémie, sa vie, son œuvre et son temps* (Lectio divina, 9). Le Cerf, Paris, 1952; 328 pp.

A. Gelin : *Problèmes d'Ancien Testament* (Ronds-Points, 3). E. Vitte, Lyon, 1952; 110 pp.

P. Paul-Marie de la Croix, O.C.D. : *L'Ancien Testament, source de vie spirituelle* (*Études carmélitaines*). Desclée de Brouwer, 1952; 930 pp.

Abraham, Père des croyants (*Cahiers Sioniens*). Le Cerf, Paris, 1952; 140 pp.

Les quelques notes suivantes sur les volumes envoyés à la Rédaction de la revue ne sauraient prétendre fournir une orientation valable parmi les ouvrages que le renouveau d'intérêt pour la Bible multiplie en plus grand nombre chaque année. Il en est peu d'ailleurs qui intéressent à un titre spécial la liturgie. En dépit de quelques essais remarquables, dont plusieurs ont paru dans *La Maison-Dieu*, renouveau biblique et renouveau liturgique apparaissent trop souvent encore comme parallèles.

Les conséquences s'en font sentir d'abord parmi les traductions. Les plus répandues, à l'exception de la Bible de Jérusalem dont la langue fait l'objet de corrections attentives, ne se prêtent guère à la lecture publique, moins encore à une récitation solennelle. Les éditeurs ont fait une publicité retentissante au « nouveau Crampon ». Il faut les féliciter du soin apporté à la présentation matérielle de cette édition enfin accessible aux bourses peu garnies. La revision de l'Ancien Testament par le P. Bonsirven semble avoir porté davantage sur l'exactitude de la traduction que sur l'expression; trop de passages poétiques restent encore désespérément plats. Pour le Nouveau Testament M. Tricot nous donne une traduction nouvelle qui, elle aussi, se veut d'abord fidèle. On appréciera, malgré leur tutiorisme un peu suranné, les brèves introductions aux différents livres; quant aux notes, comme par le passé, elles fournissent surtout des informations géographiques ou historiques et les principales divergences des versions. Sous son vêtement nouveau le « Crampon » reste un instrument de travail solide qui intéressera davantage les séminaristes que les laïcs.

Comme son *Isaïe* précédemment recensé, le *Jérémie* de M. l'abbé Steinmann est un modèle de haute vulgarisation. On connaît la méthode : présenter tous les textes considérés comme authentiques en les replaçant dans leur contexte historique probable. La traduction étonnamment vive et drue s'efforce de rendre la couleur de l'original jus-

qu'en ses nuances les plus idiomatiques : alphabétisme des stiques, assonances. Le texte trouve ainsi une fraîcheur nouvelle dont la lecture et le commentaire liturgiques devront tenir compte, car la ritualisation n'est valable que si elle ne falsifie pas l'intention du prophète.

M. Gelin s'est interrogé à diverses reprises sur ces problèmes que pose la présence de l'Ancien Testament au cœur de la tradition chrétienne. Les trois essais maintenant réunis en une plaquette veulent répondre à quelques-unes de ces questions : la résistance de la Bible à toute tentative de concordisme scientifique; les insuffisances de la morale vétérotestamentaire. Le troisième nous intéresse ici tout spécialement; l'auteur montre la continuité de la tradition biblique alimentée par une constante « relecture » des thèmes essentiels. On regrettera que la brièveté de cette communication ne lui ait pas permis d'étudier le caractère liturgique d'une large part de cette tradition.

Il est dommage qu'une certaine spiritualité, soucieuse pourtant de puiser aux sources vives de la Parole, croie pouvoir se dispenser de faire appel aux méthodes austères de l'histoire. L'anthologie biblique, qui forme la trame du livre du P. Paul-Marie de la Croix et dont on doit louer l'édition soignée, n'aurait pu que gagner à un commentaire plus respectueux des authentiques perspectives bibliques. Nul doute que les maîtres du Carmel n'eussent préféré se mettre à cette école, si elle avait été ouverte de leur temps, plutôt que de voir la Parole de Dieu illustrer leur propre doctrine. Mais après tout peut-être est-ce là une étape nécessaire : souhaitons qu'elle soit brève.

Le succès rencontré par les études consacrées naguère dans les *Cahiers Sioniens* à Abraham, succès dont témoigne une nouvelle édition de librairie, manifeste l'attrait qu'exercent les grandes figures de la Bible et la variété des points de vue sous lesquels elles peuvent être envisagées. Celui de la liturgie est privilégié, mais il ne sera authentique que s'il respecte les données littérales du livre. Souhaitons que la lecture de ces pages contribue à rendre au « Père des croyants » la place qu'il devrait occuper dans le culte; l'austère sobriété de l'antique liturgie romaine pouvait y satisfaire en une incise du Canon; les développements surabondants de l'hagiographie médiévale et moderne nous ont malheureusement habitués à plus d'insistance. A une époque où l'étrangeté de la foi scandalise ne conviendrait-il pas de fêter solennellement celui dont il nous est dit pour la première fois qu'il « crut Dieu et cela lui fut compté comme justice ».

I.-H. Dalmais.

A. Feuillet : *Le Cantique des cantiques*. Coll. « Lectio divina ». Paris, Le Cerf, 1953; 258 pp.

On a souvent noté combien la liturgie et le missel sont d'excellents guides pour celui qui cherche à prendre une intelligence profonde de la Sainte Écriture. La liturgie excelle en effet à mettre en parallèle des pages de la Sainte Écriture dont le sens apparaît mieux dès qu'ils ont été mis en rapport.

Le beau livre consacré par A. Feuillet au *Cantique des cantiques* met en valeur, à un plan plus profond, la fécondité de la « méthode des parallélismes », « méthode dont l'emploi judicieux paraît devoir être si fécond pour la solution de maints problèmes exégétiques ».

L'ouvrage ne dément pas les promesses de l'avant-propos, il les comble. Il nous fournit d'abord « une étude des données prophétiques sur le mariage entre Yahweh et Israël et des indications sur la mentalité de la communauté post-exilienne, telle qu'elle nous est révélée par les écrits prophétiques de l'époque »; cependant le sens littéral, essentiellement religieux, du Cantique se trouve mis en lumière : « Le Cantique apparaît comme une allégorie à la fois lyrique et dramatique » composée « au milieu du V^e^ siècle »; « allégorie qui chante l'amour miséricordieux de Yahweh pour son épouse Israël et la rentrée en grâce de l'épouse malgré les nombreuses infidélités qui furent cause non seulement des malheurs de la captivité, mais encore des déceptions et des souffrances de la communauté post-exilienne ».

Ce qui rend le mieux compte du genre littéraire du Cantique, c'est son « style anthologique », caractérisé par la subtilité, le caractère parfois mystérieux et la multiplicité des allusions bibliques. Ce style savant est particulièrement cher aux auteurs de la période post-exilienne « avec ses cercles de lettrés qui passent leur temps à étudier la parole de Dieu ». « L'auteur du Cantique transpose, en effet, des données bibliques que tous sont censés connaître. »

Tour à tour, en décelant les allusions bibliques, leur sens et leur portée, A. Feuillet identifie l'époux et l'épouse du Cantique et interprète le sens des principaux « thèmes bibliques traditionnels » du livre. Il peut procéder ensuite à l'analyse du Cantique dont le sens littéral, historique en même temps que spirituel, se révèle à nous.

Ce sont « les souffrances, les déceptions, les préoccupations et les espérances eschatologiques ardentes de la communauté post-exilienne » dont nous discernons l'écho dans le Cantique, tandis que ce poème apporte « une des plus grandes révélations bibliques de l'Amour divin », infiniment miséricordieux, gratuit et fort, fidèle. La leçon du Cantique demeure d'ailleurs actuelle, puisque « chaque âme chrétienne est appelée à revivre le drame d'amour qu'Israël a vécu collectivement ».

Certains trouveront peut-être que le livre de A. Feuillet aurait pu être mieux composé, plus simplifié; certains le trouveront peut-être un peu touffu et quelques remarques de détail leur sembleront discutables; pour notre part, nous pensons que peu d'ouvrages sont aussi pleins et aussi riches, aussi capables d'initier à une lecture intelligente, à la fois historiquement juste et pleinement religieuse de la Sainte Écriture.

Bien mieux, la méthode proposée par A. Feuillet — dont il fait sans cesse honneur à son maître, M. Robert — ne nous semble pas valable seulement pour l'interprétation des textes de la Sainte Écriture, mais aussi pour l'interprétation du plus grand nombre, sinon de tous les textes liturgiques. Nés dans le cœur d'une communauté nourrie de la Sainte Écriture, on ne peut les comprendre à plein si

on ne saisit le sens des thèmes traditionnels qu'ils proposent dans la Sainte Écriture, témoin des premiers chaînons d'une tradition encore et toujours vivante dans l'Église.

M.-E. Boismard : *Le Prologue de saint Jean.* Coll. « Lectio divina ». Paris, Le Cerf, 1953; 185 pp.

Il y a, dans tous les textes de la Sainte Écriture, davantage que tout commentaire ne peut révéler. Le commentaire du *Prologue de l'évangile selon saint Jean* par le P. M.-E. Boismard souligne néanmoins quelques-unes des richesses contenues dans la première page du quatrième Évangile. L'ouvrage comprend deux parties. Un commentaire exégétique qui semblera parfois un peu rapide à certains. Tous les sens possibles de certains versets de saint Jean — sens entre lesquels il n'y a peut-être pas lieu de choisir — sont-ils envisagés, notamment en ce qui concerne les versets 3 et 4? On notera les excellentes raisons apportées par l'auteur pour justifier la traduction du verset 15 : « La lumière brille dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont pas vaincue. » On aurait aimé qu'il notât que le mot que nous traduisons habituellement par un pluriel, « les ténèbres », est en réalité un singulier. C'est bien d'un drame et d'un combat singulier entre lumière et ombre qu'il s'agit. Pour les versets 12 et 13, l'auteur opte pour la version choisie, aussi, par Mollat; conformément au témoignage d'un grand nombre de Pères et de nombreuses versions anciennes : « Tous ceux qui le reçurent, il leur donna de devenir enfants de Dieu, lui qui, ni du sang ni de la chair, mais de Dieu, fut engendré. » Pour établir sa traduction, voisine de celle de Mollat, et pour le commentaire exégétique du texte, l'auteur s'inspire, avec raison, de la comparaison des expressions du Prologue avec les usages de mots et d'expressions qui se retrouvent ailleurs dans l'Évangile selon saint Jean.

C'est surtout le second commentaire — théologique — qui vous retiendra. L'auteur s'appuie surtout sur la comparaison de notre texte avec certains passages majeurs des livres de Sagesse avec lesquels il présente des analogies indéniables. Cette comparaison permet à l'auteur de dégager notamment, sous-jacentes au Prologue, les deux grandes idées de la nouvelle création et de la nouvelle Pâque. Les pages 136 à 139 contiennent quelques aperçus synthétiques particulièrement heureux sur tout le quatrième Évangile, de même les pages 165 et suivantes. Peut-être l'auteur aurait-il pu souligner davantage encore que le *Prologue de l'Évangile selon saint Jean* nous prépare à la lecture de l'Évangile de la nouvelle Genèse et du nouvel Exode. Les spéculations de Sagesse et les écrits prophétiques ne nous ont-ils pas habitués à une spiritualisation des thèmes de l'Exode et de la Pâque, qui tiennent une place si large dans la liturgie chrétienne, comme dans la liturgie juive.

G. Gourbillon.

Elchinger et Dheilly : *Lectures bibliques*. « L'histoire du salut ». Coll. « Vérité et Vie ». Édition revue et augmentée. Paris, Alsatia, 1951; 390 pp.

Ouvrage précieux pour tous les pasteurs désireux de rendre plus biblique leur enseignement catéchistique. Les enfants n'avaient guère, il y a vingt ans, que des catéchismes abstraits et des histoires romancées. Le dessein des *Lectures bibliques* est de parer à cette lacune et de mettre entre les mains des éducateurs une anthologie qui puisse permettre un contact direct — aussi fréquent que possible — des enfants avec la Parole de Dieu. A cet effet ont été groupés les textes bibliques les plus significatifs; chacun de ceux-ci introduit sommairement et oriente dans le sens du déroulement progressif de l'histoire du salut; l'ensemble des textes cités permet de parcourir toute l'histoire du peuple de Dieu. Les tableaux placés à la fin du volume ont été multipliés afin de faciliter au maximum l'utilisation de ces extraits. Les prêtres chargés de catéchisme apprécieront particulièrement le « tableau suivant le plan du catéchisme » qui renvoie à tous les passages scripturaires susceptibles d'éclairer et de nourrir les définitions trop abstraites dont on encombre la mémoire des enfants et qui sont de bien mauvaise pédagogie à côté de la pédagogie de la Bible. Que l'enfant apprenne par cœur des passages bibliques : cela le nourrira mieux, pour plus tard, que les *Catilinaires*, les *Philippiques* ou les Fables de La Fontaine. Rendons grâces aux auteurs d'avoir permis ou aidé cette formation plus biblique de nos enfants.

P. Israël : *Pas à pas avec la Bible : Introduction*, 16 pp.; *L'Apocalypse*, 20 pp. Chez l'auteur, La Roche-en-Breuil (Côte-d'Or).

Le renouveau biblique se traduit à l'heure actuelle par de multiples initiatives. Celle de M. l'abbé Israël, curé de La Roche-en-Breuil (Côte-d'Or) est, comme il le déclare lui-même dans sa préface, « de mettre à la portée de tous, au prix le plus bas possible, des commentaires simples, populaires, sans aucun attirail scientifique, de la Bible qui, dans son origine, est un livre populaire ». En effet, il est trop vrai que les catholiques ignorent profondément les richesses que leur piété et toute leur vie trouveraient dans une fréquentation quelque peu assidue de la Sainte Écriture. Mais ils n'ont pas tort non plus de se défendre : « On ne nous a jamais appris... » C'est pour combler cette lacune que, de divers côtés, des tentatives se sont dessinées. Celle qui s'est traduite par la création, depuis deux ans, des cahiers d'initiation biblique publiés par la Ligue catholique de l'Évangile[1] paraît une des plus authentiques tant par le sérieux

1. Ligue catholique de l'Évangile, 2, rue de la Planche, Paris-7e. Chaque cahier : 120 fr., trimestriel. Abonnement d'un an : 380 fr.

et la profondeur avec lesquels les thèmes sont étudiés que par l'agrément de la présentation et la facilité du style. M. l'abbé Israël a voulu simplifier davantage pour toucher un public très populaire; des cahiers, qui seront au nombre de quarante (ne sont parus pour l'instant que l'Introduction, n° 1, et l'Apocalypse, n° 40), comporteront chacun une introduction à un livre déterminé. La présentation, sommaire, a le mérite d'une grande clarté; on ne pourra en vouloir à l'auteur, étant donné son but d'initiation « populaire » et les seize pages auxquels il se limite, de n'avoir pas manifesté toute la complexité des questions traitées.

PHILIPPE DAGONET.

J. LAISNEY : *Cinquante Psaumes*. Reims, Éditions Matot-Braine, 1951; 112 pp.

A. BAYART : *Sept Psaumes de louange*, en traduction rythmée d'après le nouveau texte latin. Roubaix, chez l'auteur, 144, rue de Beaumont; 30 pp.

L'Écriture Sainte, que la liturgie utilise avec respect comme la Parole inspirée de Dieu et dont pas un *iota* ne passera, a toujours eu besoin de « targums », c'est-à-dire de transcriptions du texte sacré en un langage plus immédiat. De même que des rites accessoires sont nécessaires pour servir d'intermédiaires entre les gestes immuables des sacrements et les comportements particuliers de notre vie quotidienne afin de faire passer en ceux-ci un peu du sacré contenu dans le mystère de ceux-là, ainsi est-il légitime et bon, pour un usage privé, d'accorder à notre sensibilité, plus actuelle et plus individuelle, les mots et les rythmes qui véhiculent l'expérience religieuse contenue dans les prières bibliques. Aussi les siècles chrétiens ont-ils vu apparaître des dizaines et probablement des centaines de paraphrases des psaumes et de traductions en vers qui venaient exciter opportunément et pour un temps le goût des fidèles pour la Parole de Dieu.

L'intérêt de ces transcriptions est fonction de deux éléments. Il dépend premièrement de l'intuition religieuse et poétique que le transcripteur a eue du psaume; autrement dit, de la ferveur et de la justesse de sa communion avec le message du poème inspiré, vécue dans l'Église qui nous le propose. Mais il ne dépend pas moins de la maîtrise du transcripteur en l'art poétique et littéraire; l'auteur n'est plus tenu de s'effacer comme le fait le simple traducteur; la couleur des images, la force du style, la spontanéité du rythme passent ici au premier plan.

La « transcription nouvelle » de cinquante psaumes proposée par M. l'abbé Jean Laisney est, de ce double point de vue, remarquable. Elle saisit le lyrisme du poème en son jaillissement; puis, sur un rythme extrêmement libre et expressif, au gré des sentiments qui se pressent ou s'étalent, la phrase, vive et directe, s'élance, percute, se

brise, se repose ou rebondit, pénétrant *jusqu'à la jointure de la moelle et des os* et provoquant à la prière.

La présentation typographique et l'impression de cette plaquette sont faites avec beaucoup de goût et de soin, au point que l'œil pressent déjà la poésie du langage.

Dans un style beaucoup plus classique, avec plus de fidélité à l'original et aussi plus de servilité, mais non sans grande habileté ni sans goût, la « traduction rythmée » de M. André Bayart vient enrichir la collection des traductions en vers français du Psautier. On peut regretter que l'auteur ait adopté le principe du vers isosyllabique qui donne aux textes un rythme plus abstrait que vital et qui, de nos jours, relève d'une poétique plus académique que vraiment lyrique et mnémonique.

J. Gelineau.

F. Amiot : *La Bible apocryphe. Évangiles apocryphes.* Arthème Fayard, Paris, 1952; 336 pp., 12 cm. × 18 cm. 5. (Textes pour l'histoire sacrée.)

Si, comme le fait remarquer M. Daniel-Rops dans son introduction, les évangiles apocryphes « n'apportent rien à la Révélation », leur lecture est très intéressante, sinon pour le bibliste, du moins pour le liturgiste, l'hagiographe, l'historien de l'art religieux. Nous trouverons ici la vie de sainte Thècle, si fameuse au Moyen-Age, et qui a gardé sa place dans la litanie des agonisants, des détails sur la Présentation de Marie au Temple, sur l'Assomption, sur le martyre de saint André, qui sont passés dans l'Office liturgique. On est reconnaissant à M. Amiot d'avoir constitué de ces textes difficiles à trouver un recueil commode, parfaitement présenté et traduit.

R.

(Études protestantes)

O. Cullmann : *Les sacrements dans l'évangile johannique, la vie de Jésus et le culte de l'Église primitive.* « Études d'histoire et de philosophie religieuse », n, 42. Paris, Presses Universitaires de France, 1951; grand in-8° de 94 pp.

Depuis longtemps, les commentateurs ont noté les allusions cultuelles et liturgiques que comportent les écrits johanniques, évangile et Apocalypse. Il est remarquable en particulier que le plan du quatrième évangile semble bien commandé, en partie, par une distribution « liturgique » : les principaux faits de la vie du Christ sont groupés selon les diverses fêtes du judaïsme : première Pâque (2, 13 ss.), une fête non précisée (5, 1), deuxième Pâque (6, 4), fête des Tabernacles (7, 2), fête de la Dédicace (10, 22), troisième et dernière

Pâque (13, 1 ss.). Cette disposition « liturgique » correspond à une vue profonde et à un dessein bien arrêté de l'évangéliste, que M. Cullmann a parfaitement mis en lumière dans son livre : « L'évangile johannique est préoccupé au premier chef d'établir une relation entre le culte chrétien de son temps et les événements de la vie historique de Jésus » (p. 7). Ce souci de l'évangéliste entre d'ailleurs dans une perspective plus vaste : à partir des faits de la vie de Jésus, « démontrer la complète identité du Seigneur présent dans la communauté chrétienne primitive et du Jésus historique » (*ibid.*). Or, le Christ a voulu demeurer présent dans l'Église par les deux sacrements du Baptême et de la sainte Cène, par lesquels il communique son Esprit, et donc sa présence; et comme le Christ s'était incarné sous les formes sensibles de son corps, ainsi il a voulu continuer sa présence sous les formes sensibles des sacrements : l'eau, le pain, le vin. Dès lors, la présence divine n'est plus liée, comme dans l'Ancienne Alliance, au Temple de Jérusalem, mais à la personne même du Christ : le Christ est devenu le centre du culte nouveau, de la liturgie nouvelle, remplaçant la liturgie de l'Ancienne Alliance (pp. 85-86). Cette réalité était d'ailleurs déjà préfigurée symboliquement par plusieurs épisodes de la vie du Christ, ceux précisément que l'évangéliste nous a rapportés. Notons ici la réaction salutaire de M. Cullmann contre une idée trop couramment admise chez nombre de critiques : ce n'est pas parce que les événements narrés par saint Jean ont une valeur symbolique qu'ils ne peuvent être retenus comme historiques; valeur symbolique et vérité historique des récits johanniques ne s'opposent nullement.

Dès la première scène évangélique, saint Jean tourne nos yeux vers le baptême chrétien (1, 19-34); dans ce récit sur le témoignage du Baptiste, on trouve l'indication « de l'*instauration du baptême* chrétien par celui qui, en qualité « d'Agneau », ôta les péchés du monde, donna par là même au baptême sa pleine signification et inaugura le baptême de l'Esprit » (p. 34); tous ces développements sont excellents, et le récit johannique analysé avec une finesse qui en dégage toutes les richesses théologiques. Le récit des Noces de Cana a lui aussi sa signification sacramentelle (2, 1-11); d'interprétation délicate, il a toujours été une source de difficulté pour les exégètes. M. Cullmann en donne une explication très séduisante : la scène est décrite en référence à la mort du Christ (*mon heure* n'est pas encore venue !), et le vin remplaçant l'eau des urnes est le symbole du Sang qui sera versé sur la Croix, en rémission des péchés, et que le Christ donnera aux siens dans l'Eucharistie. En ce sens, le Sang, symbolisé par le vin, vient remplacer les purifications rituelles du judaïsme, symbolisées par l'eau des urnes. M. Cullmann analyse ainsi successivement : la purification du Temple (2, 13 ss.), en référence au Corps du Christ, centre du culte nouveau; l'entretien avec Nicodème (3, 1 ss.) et son enseignement baptismal indéniable; le dernier témoignage du Baptiste (3, 22 ss.), qui lui aussi est donné en référence au baptême; l'entretien avec la Samaritaine (4, 1 ss.), développant l'idée du culte nouveau et du baptême chrétien; la guérison du paralytique à la piscine de Bethesda (5, 1 ss.), qui symbolise la rémission des

péchés liée à l'eau du baptême; la multiplication des pains et le discours eucharistique qui la suit (6, 1 ss.), dont la référence à l'Eucharistie est indéniable; la guérison de l'aveugle-né (9, 1 ss.), dont le symbolisme rejoint celui de la guérison du paralytique.

Dans l'interprétation de la scène du lavement des pieds (13, 1 ss.) se montre au mieux un des dangers que présentait le travail de M. Cullmann, et qu'il n'a pas toujours su éviter : celui de la systématisation. En racontant cet épisode, saint Jean aurait voulu souligner un aspect de la Cène négligé par les Synoptiques : celui de la communion des frères dans l'amour. Mais il est difficile de voir un rapport quelconque entre le rite du lavement des pieds et la Cène eucharistique (sinon à la rigueur comme un rite de préparation à la Cène); aucun des gestes du Christ ne semble avoir de rapport spécial avec son Corps ou son Sang. Malgré l'obscurité de certains traits, ne vaut-il pas mieux voir dans l'épisode un exemple d'humilité que le Christ a voulu donner à ses apôtres (Jo., 13, 14), en liaison d'ailleurs avec l'enseignement du Christ rapporté en Luc, 22, 24-28? M. Cullmann revient d'ailleurs à une exégèse plus objective dans les deux récits suivants : le discours des adieux (14-17), et surtout l'épisode du coup de lance (19, 34) qui semble bien mettre le lien définitif entre les deux sacrements de Baptême et d'Eucharistie et le Corps du Christ mourant sur la Croix.

Malgré les quelques exagérations que nous avons soulignées, ce livre se recommande par la profondeur de ses analyses et le sens profondément chrétien selon lequel les développements sont menés. La thèse essentielle qu'il entend développer nous paraît juste et féconde : lorsque Jean écrivait son évangile, un de ses buts principaux fut de montrer comment le Christ, présent dans l'Église par les sacrements de Baptême et d'Eucharistie, était le même que le Christ qui était mort et ressuscité quelques dizaines d'années auparavant.

M.-E. Boismard.

P.-H. Menoud : *La vie de l'Église naissante.* Cahiers théologiques, 31. Neufchâtel, Delachaux et Niestlé, 1951; 53 pp.

Cet ouvrage, annoncé tout d'abord sous le titre : *Les persévérances de l'Église*, reproduit quatre exposés faits au cours biblique organisé en juillet 1951 par la communauté protestante de Grandchamp. Il est d'ailleurs dédié aux Sœurs de Grandchamp.

C'est un commentaire du verset des Actes : « Les croyants persévéraient dans l'enseignement des apôtres et dans la communion, dans la fraction du pain et dans les prières » (Actes, 2, 42), considéré comme un véritable résumé de ce que doit être la vie chrétienne. L'ouvrage traite en effet de la persévérance dans l'enseignement apostolique (ch. I), de la persévérance dans la communion (ch. II), de la persévérance dans la fraction du pain (ch. III) et de la persévérance dans la prière (ch. IV).

Sur tous ces points, les données du livre des Actes sont assez mai-

gres. L'auteur les exploite du mieux qu'il peut, en les complétant cependant par des données empruntées aux écrits de la seconde génération chrétienne. Il voit ainsi dans la fraction du pain le rappel des repas du Christ avec ses apôtres avant et après sa résurrection, et surtout de la dernière Cène. La communion qui s'établit ainsi entre le Maître et ceux qui invoquent son nom rappelle la communion qui a existé entre Jésus et ses disciples au temps de l'incarnation, et annonce par anticipation la communion parfaite qui unira le Christ et les siens dans le règne de Dieu » (p. 43).

L'auteur s'étonne de la discrétion des Actes sur la vie des premiers chrétiens et l'attribuerait volontiers à la discipline de l'arcane, surtout pour ce qui a trait à la fraction du pain. Est-ce bien nécessaire ? Les Actes n'ont pas pour but de nous retracer la vie des premiers disciples. Ils s'attachent surtout à nous montrer le progrès de la foi chrétienne qui peu à peu, malgré tous les obstacles, finit par conquérir le monde romain. La vie intérieure des Églises n'est donc pas envisagée pour elle-même. Il n'y a pas dans le Nouveau Testament quelque chose qui corresponde à la législation cultuelle du Pentateuque. Cela tient peut-être simplement à ce fait que, si le judaïsme est fondé avant tout sur un texte, le Livre de la Loi, il n'en va pas tout à fait de même du christianisme. Les écrits du Nouveau Testament sont presque tous des écrits de circonstance et ne prétendent pas nous donner une vue totale de ce qu'a été, à ses débuts, l'Église du Christ, ni par conséquent de ce qu'elle doit être pour répondre pleinement aux intentions de son fondateur.

J.-J. von Allmen : *Maris et femmes d'après saint Paul.* Cahiers théologiques, 29. Neufchâtel, Delachaux et Niestlé, 1951, 62 pp.

Excellent exposé de la question. Tous les textes pauliniens sont passés en revue dans une suite de chapitres d'où ressort la grandeur du mariage chrétien tel que saint Paul le comprend : alliance qui est le reflet de l'alliance Christ-Église; alliance indissoluble qui constitue un élément important dans la vie de l'Église et qui requiert l'intervention de celle-ci, si bien que, « à ses yeux, un couple qu'elle forme est aussi certainement formé par Dieu qu'un homme qu'elle baptise est agrégé par l'Esprit au Corps du Christ » (p. 22); alliance sacramentelle parce qu'elle est « comme un signe visible, dans ce monde et à hauteur de ce monde, du monde à venir » (p. 61).

G. Crespy : *La guérison par la foi.* Cahiers théologiques, 30. Neufchâtel, Delachaux et Niestlé, 1952; 55 pp.

Cette étude semble avoir été entreprise pour répondre à des préoccupations actuelles et fixer l'attitude des chrétiens (protestants) en face de la maladie. Elle repose sur les données de l'Écriture. La plus grande partie est d'ailleurs consacrée à l'étude de la maladie dans la

Bible et à la guérison dans les Évangiles et dans l'Église apostolique. C'est ce qui en fait l'intérêt.

Pour l'auteur, « la maladie... est l'une des réalités significatives de l'homme devant Dieu » et « la guérison opérée au nom de Jésus-Christ... est l'indice d'une situation nouvelle de l'homme et le signe prophétique du règne de Dieu ». Il pense donc que « la guérison par la prière et dans la foi a sa place dans l'Église, dans l'exacte mesure où l'Église vit dans l'attente et dans la promesse du Royaume de Dieu » (p. 38). On retrouve ici l'écho de l'épître de saint Jacques dont l'auteur estime qu'on a trop minimisé l'enseignement. Ce reproche ne pourrait-il s'appliquer également aux catholiques, pour qui l'extrême-onction n'a peut-être pas toute l'importance et la signification qu'elle devrait avoir comme sacrement des malades ?

ALPHONSE VIARD.

Patrologie

TERTULLIEN : *Traité du Baptême.* Texte, introduction et notes de R.-F. REFOULÉ; trad. en collaboration avec M. DROUZY, O. P. (« Sources chrét. », 35). Le Cerf, Paris, 1952; 106 pp.

En répudiant la création comme l'œuvre d'un dieu mauvais, et l'Ancien Testament comme la religion du Dieu créateur, les sectes gnostiques atteignaient le christianisme dans ses racines bibliques comme dans son expression sacramentaire. En centrant sa réponse aux Caïnites sur le baptême, Tertullien opposait à leurs spéculations la riposte la plus pertinente. Cet écrit de circonstance est pour nous doublement précieux : il nous apporte un témoignage inestimable sur la catéchèse et sur la liturgie de l'Église d'Afrique dans les premières années du IIIe siècle; il constitue, dans le désordre apparent de sa rédaction, un modèle toujours valable de catéchèse baptismale.

Le mince volume de « Sources chrétiennes » ne nous offre pas seulement un texte aussi sûr que possible, une traduction fidèle qui s'efforce de sauvegarder ce qui, du style tourmenté de Tertullien et de sa langue si expressive, peut passer dans la nôtre. L'introduction et la double série de notes d'une érudition ample et sûre qui sait éviter le pédantisme, sont une source inépuisable d'informations et de suggestions. Un index analytique et des index des mots latins et des auteurs cités facilitent heureusement l'utilisation.

Nous trouvons chez Tertullien une typologie baptismale à laquelle les âges suivants n'ajouteront guère; la présence des eaux dans le double cycle de la Genèse et de l'Exode est exploitée en ses moindres ressources et l'éditeur a justement signalé les influences probables de ces développements dans les textes liturgiques postérieurs. Il ne semble pas d'ailleurs qu'en matière de typologie Tertullien ait été créateur, bien plutôt témoigne-t-il d'une tradition déjà bien établie, mais à son ordinaire il la fixe par des expressions si fermement frappées qu'il sera par la suite difficile de s'en écarter.

L'élaboration théologique par contre est encore balbutiante et pa-

rait osciller entre un ultra-réalisme sacramentaire attribuant à l'eau consacrée toute l'efficacité du rite et un rigoureux symbolisme qui accorderait tout à la foi. Le P. Refoulé insiste avec raison sur la nécessité de tenir dans une vue unique deux expressions complémentaires qui n'ont pas encore réussi à se fondre en une synthèse que rendra possible avec saint Augustin l'approfondissement des notions de signe et de caractère.

Il est bien d'autres remarques que suggère ce précieux petit livre, l'un de ceux sans doute qui peuvent le plus heureusement nous aider à retrouver aujourd'hui les multiples résonances et le véritable climat de l'initiation chrétienne.

Dom Olivier Rousseau : *La descente aux enfers, fondement sotériologique du baptême chrétien* (Extrait des *Mélanges Jules Lebreton*, dans *Rech. Sciences relig.*, 1951-1952, pp. 273-297).

L'article du Symbole romain sur la descente du Christ aux enfers apparaît souvent comme secondaire ou difficile à expliquer. La liturgie pourtant, surtout la liturgie byzantine illustrée par une manifique iconographie, marque pour ce thème une prédilection qui nous surprend. Le titre du travail de Dom Rousseau nous en laisse deviner la richesse. Pour nous y introduire l'auteur nous rappelle d'abord la signification de la mort pour les anciens. A la suite de saint Paul, les Pères l'ont renouvelée en soulignant le caractère collectif qu'à l'exemple de la mort revêt la résurrection du Christ, qui en détruit la puissance. En pénétrant dans le réceptacle de la Mort, celui qui est Vie, s'est en quelque sorte vidé de lui-même, mais c'était pour illuminer et vivifier; manifester son triomphe en « rendant la vie à ceux qui étaient dans les tombeaux ». Or le baptême renouvelle pour chaque chrétien cette expérience de la mort; mais dans le Christ il est également illumination, vie nouvelle, victoire et résurrection. « Il s'agit d'une participation à ce que le Christ a voulu, par la vertu de son sacrement institué précisément à cette fin, réaliser pour chacun de nous : avoir part à son mystère unique et transcendant. »

De multiples textes, scripturaires, patristiques et liturgiques viennent enrichir ce rappel de perspectives que nous avons trop longtemps laissées dans l'ombre et qui peuvent heureusement renouveler notre catéchèse baptismale.

I.-H. Dalmais.

Les Pères vous parlent de l'Évangile. Homélies du Bréviaire traduites par Dom H. Tissot, moine de Solesmes. *Le Temporal*. Éditions de l'Apostolat liturgique de l'abbaye de Saint-André (Bruges) et de la Société liturgique à Paris, 1953; 870 pp.

Il y a déjà des traductions françaises du bréviaire, qui comportent naturellement, avec les psaumes, les lectures des homélies des Pères. Disons tout de suite ce qui nous paraît faire l'originalité et l'utilité

majeure de cette nouvelle traduction des homélies. Des commentaires patristiques sur les péricopes liturgiques, le bréviaire ne nous donne que le début, bientôt interrompu par le *Tu autem...* De sorte que nous n'en lisons souvent que l'introduction, ou le commentaire des tout premiers versets, commentaire dont l'intérêt est parfois assez mince : ainsi, au jour de la fête de saint Étienne, la discussion de saint Jérôme sur l'identité de « Zacharie, fils de Barachie », et nous sommes tentés d'en trouver bien maigre le profit spirituel. Dom Tissot ne s'est pas contenté de traduire ces trop brefs extraits, mais il donne le texte complet du sermon ou du commentaire de ces péricopes. Dans le cas que nous venons de citer, on avouera que la fin du commentaire de saint Jérôme n'est guère plus nourrissante que le début; mais quelle joie, le lendemain, de lire en son intégrité la comparaison que saint Augustin institue entre Pierre et Jean, entre la vie contemplative et la vie active, la félicité terrestre et la béatitude céleste; ou encore, le vendredi de la troisième semaine de Carême, tout le *tractatus* de saint Augustin sur l'évangile de la Samaritaine. On aura plaisir aussi à entendre, même en pleine solennité pascale, les confidences toutes simples du bon pape Grégoire à ses fidèles, sur sa fatigue et ses maux d'estomac qui l'empêchent de prêcher trop longtemps. Tout cela nous rend la prédication des Pères singulièrement vivante, et si proche de nous malgré la distance du temps, la diversité des mentalités, la différence des langues. Grâce à Dom Tissot, celle-ci ne fera plus de difficulté pour les usagers du bréviaire et pour tous ceux qui veulent nourrir leur piété à la triple et unique source de l'Écriture, de la liturgie et des Pères. Et pour ceux-là même qui pensent ne plus trouver de difficulté à la lecture de ces textes, les mots trop connus à force d'être relus chaque année reprendront, quand ils les liront ici dans une belle traduction, une jeunesse et une fraîcheur nouvelles.

La traduction était parfois délicate : si saint Grégoire, saint Bède ou même saint Augustin ne présentent guère de difficultés, saint Ambroise et saint Hilaire ne sont pas toujours faciles : telle phrase de saint Ambroise, que Dom Tissot rencontrera dans le volume qu'il nous doit maintenant sur le sanctoral, est à peu près incompréhensible. Le traducteur s'est tiré de sa tâche avec bonheur et élégance[1]

1. Par exemple, p. 24 (Homélie de saint Ambroise pour le mercredi des Quatre-Temps l'Avent) : *Hoc propensioris fuisse consilii*, « ce fut calcul bien pesé ». — P. 845 (saint Hilaire, XXII[e] dimanche après la Pentecôte) : *De malitiae affectu in omnem se inquisitionem reperiundae accusationis extendunt*, « ils tendent toutes les ressources de leur malice à la recherche d'un chef d'accusation ».

Quelques vétilles : p. 58 : *Pastores sunt sacerdotes*, traduire les *évêques*. — P. 268, *fructus rationabilis* n'est pas *le fruit intime* (voir Dom Botte et Chr. Mohrman). — P. 294 : *Non mediocris invidia proditur*, nous traduirions : « Ce n'est pas une envie quelconque qui se manifeste quand, oubliant... » — P. 628 haut, une incise n'a pas été traduite : *Sed ut hospitii gratia deferenda censetur*. — P. 846, *temperavit* : non pas, « il enferme... », mais « il met un si juste équilibre... » (littéralement : il mélange, il dose). — Enfin Dom Tissot nous

et son texte se lit avec facilité et avec plaisir. On l'en félicitera ici bien volontiers, et on le remerciera d'avoir ainsi rendu accessible à beaucoup d'âmes l'exégèse des Pères, parfois un peu subtile, mais toujours si savoureuse et si nourrissante.

P.-Th. Camelot.

Rituel

Pedennou ha lidou ar Vadiziant hag ar Nouenn. Levrig an dud fidel. Prières et cérémonies du baptême et de l'extrême-onction. Livret des fidèles. Tours, Mame, 1950.

Manuale Parvum, Excerptum e Collectione Rituum, ad usum Dioecesium Argentinensis et Metensis. Colmariis, Sumptibus et Typis Alsatiae, 1951; 159 pp.

Lorsque le rituel bilingue parut en 1948, il était intitulé *Rituale parvum ad usum Diocesium gallicae linguae.* Ce titre n'était exact que par anticipation, les auteurs de notre rituel ayant prévu qu'il serait concédé par la suite à des diocèses étrangers d'expression française (il l'a été en effet en Belgique, en Italie (diocèse d'Aoste) et jusque dans la lointaine île Maurice (diocèse de Port-Louis). En France même, il restait à résoudre le cas des diocèses où, concurremment avec le français, l'on parle l'allemand, le basque ou le breton. Remarquons bien que le Saint-Siège considère le basque et le breton comme de véritables langues, et non de simples dialectes, dont il n'accorderait sûrement pas l'usage en liturgie : plus encore que la prédication, la prière de l'Église semble dans son état actuel requérir une langue de civilisation, à la fois unifiée géographiquement et capable de porter une certaine richesse de culture doctrinale; une telle capacité faisait encore complètement défaut aux langues vulgaires du Moyen-Age.

Paru dès 1950, le rituel latin-breton a été suivi à la fin de 1951 par le rituel trilingue de Metz et Strasbourg. Souhaitons qu'un rituel latin-basque ne tarde pas à paraître. Un indult du 11 mars 1949 ayant autorisé un rituel latin-breton semblable au rituel latin-français, le diocèse de Quimper a publié chez Mame les *Prières et cérémonies du baptême et de l'extrême-onction*, texte latin et traduction bretonne (du point de vue linguistique cette traduction est utilisable, me dit-on, dans une partie du diocèse de Saint-Brieuc, mais non dans celui de Vannes). Chacun des deux sacrements est précédé d'une page en breton rappelant aux fidèles sa signification. Au baptême des

permettra-t-il de lui faire observer que, malgré un exemple douteux d'un sermon pseudo-augustinien, les *consortia tecta* de Virgile font à l'ablatif *consortibus* ?

Il aurait fallu indiquer plus nettement que le sermon que nous lisons le jour de la fête de la Sainte Trinité n'est pas de saint Grégoire de Nazianze, ni de Phébade d'Agen, mais de Grégoire d'Elvire.

enfants on a joint la bénédiction de l'enfant (oraison et ps. 112) et une prière de consécration à la Sainte Vierge.

Le *Manuale parvum* de Metz et Strasbourg était d'une réalisation typographique difficile, puisqu'il devait donner les prières en trois langues. Le petit volume si maniable et si lisible qui a été publié fait honneur aux éditions Alsatia et à l'Office de pastorale et liturgie du diocèse de Strasbourg. Seuls les modèles de monitions sont en caractères un peu trop petits. Le volume contient le baptême des petits enfants, la visite des malades, la communion des malades et le viatique, l'extrême-onction et la liturgie des mourants (bénédiction apostolique *in articulo mortis, modus juvandi morientes*, recommandation de l'âme, *de expiratione*). L'énumération de ces parties suffit à nous rappeler que Metz et Strasbourg ont dans l'ensemble un climat plus chrétien que d'autres diocèses : l'*ordo* du baptême des adultes y est peut-être moins utile, et la liturgie des mourants moins délaissée. Quant au mariage, on sait que le diocèse de Metz est en possession d'un rite tout à fait particulier et fort ancien, selon lequel c'est à l'offertoire de la messe que l'anneau est béni et que les consentements sont échangés.

Entre notre rituel bilingue et le *manuel* de Strasbourg et Metz avait paru (1950) le premier volume de la *Collectio Rituum* allemande, dont le *manuel* utilise les traductions. Les lecteurs de *La Maison-Dieu* connaissent déjà la *Collectio Rituum* (cf. *La Maison-Dieu*, 25, 83-89), œuvre longuement mûrie (sa préparation avait commencé dès 1941, avant même qu'on pense chez nous à un rituel bilingue) et à laquelle sont attachés les grands noms d'un Jungmann et d'un Guardini. Elle marque, par rapport au rituel bilingue, un progrès notable, spécialement par l'usage de la langue vulgaire à la communion des malades et par la création d'un *ritus continuus* des derniers sacrements : innovations heureuses dont on ne peut que souhaiter aux diocèses de France d'obtenir à leur tour le bienfait.

Du point de vue pastoral, le *manuel* se recommande par ses monitions-type et par la feuille volante de « Suggestions pour la célébration du baptême » que Mgr l'évêque de Strasbourg présente comme la suite de sa préface. Sans être une contrainte pour les prêtres (*his vel similibus verbis alloqui poterit*, dit la rubrique, d'ailleurs traditionnelle), les monitions les aideront à expliquer les sacrements au cours de leur célébration. Sans doute n'arriveront-ils pas à lire en une fois chacune des trois monitions baptismales, que les paroissiens trouveraient trop longues : ils seront obligés d'expliquer les différents rites au moment même où ils les accomplissent. Le texte des monitions leur donnera d'ailleurs pour cela des modèles de sobriété et de sens du sacré. On a opté ici, comme dans les catéchèses mystagogiques des Pères, pour des explications qui suivent les rites au lieu de les précéder : cette solution, peut-être avantageuse pour des catéchumènes adultes, qui ont déjà reçu un minimum de culture biblique et font la découverte des rites chrétiens d'une façon personnelle, ne me semble pas indiquée dans le cas du baptême des petits enfants. Enfin peut-être y a-t-il lieu de regretter dans les monitions du *manuel* de trop fréquents appels à l'histoire, à la manière dont les

rites se déroulaient autrefois : sans doute les prières obligent-elles à rappeler que la liturgie baptismale s'espaçait anciennement sur plusieurs semaines, un peu comme on ne pouvait naguère expliquer la messe du samedi saint sans évoquer sa célébration dans la nuit de Pâques, mais il ne faudrait pas donner à penser aux fidèles que la liturgie est seulement une reconstitution archéologique, alors qu'elle est à la fois ancienne et vivante. C'est seulement à une nuance que je m'attache ici, et il faudrait plutôt relever toute l'importance de la feuille de suggestions pastorales, qui est comme une projection dans le rituel du Directoire national pour la pastorale des sacrements : voilà qui est pleinement conforme à l'esprit des Ordonnances publiées en 1952 pour la vigile pascale, conforme aussi à l'essence de la liturgie, laquelle est pastorale.

PIERRE-MARIE GY.

Dom Albert SCHMITT, moine de Solesmes : *La prière de l'Église pour les malades*. Lethielleux, Paris; 160 pp. (12 × 19 cm.); 375 fr.

Le C.P.L. a trop souvent fait observer que la liturgie des malades avait surtout besoin d'être connue du clergé et des fidèles pour ne pas saluer avec faveur la publication de cet excellent recueil.

L'auteur a su doubler avec élégance l'obstacle si délicat qui résulte de la nécessité de parler, dans le même volume, des malades et des mourants. Sur ce point, rien d'affolant sur le plan psychologique et c'est énorme.

Un inconvénient qui ne tient pas à l'auteur pourra se présenter du fait qu'il suit la dernière édition typique, peu répandue, du rituel, et conséquemment, le nouveau psautier, alors que les prêtres continueront la visite pendant encore de longues années avec leurs vieux rituels de l'ancienne version. Comme les prières seront certainement dites en français, ce sera une raison d'avoir le volume et tout ira pour le mieux.

Deux critiques : 1° l'auteur annonce qu'il publie *tout* ce que le rituel et le missel contiennent pour les malades, il a cependant négligé de reproduire, tout en annonçant (p. 69) qu'il les donne en appendice, les belles oraisons *pro infirmo proximo*; et omis les bénédictions de l'huile simple pour les malades, des remèdes, des pansements, des aliments et boissons de régime, etc., qui eussent utilement figuré pour les établissements hospitaliers.

2° Une excessive littéralité de la traduction trahit parfois la beauté et l'équilibre littéraire du texte original : à l'oraison BMV. *Concede nos...* (p. 29) l'opposition « tristesse du présent — éternelle joie » rend moins bien le couple épithétique latin *praesenti tristitia — aeterna laetitia* que l'habituel « tristesses du temps présent — joies de l'éternité », les ablatifs absolus, si courants en euchologie, sont ici ou là rendus de façon trop spécifiquement latine pour que le texte coule bien. Enfin (p. 28), ce n'est pas le malade seul, mais aussi nous, les assistants, que retient la chaîne de nos péchés.

Reste cependant un reproche qu'on ne peut faire ni à l'auteur et traducteur ni même, tout justement posé, aux rédacteurs du rituel de Paul V, lesquels n'ont fait qu'entériner un état de choses dont sont seuls responsables les grands scolastiques. Leur puissance de déduction *a priori* n'avait d'égale que leur parfaite ignorance de l'histoire des rites et leur confiance dans un prétendu symbolisme tout à fait artificiel.

Tel qu'il se présente à nous avec les remaniements qu'il a subis depuis au moins le XIV^e^ siècle, le rituel des malades est fort propre à entretenir

ses usagers dans les sentiments ordinaires de la dévotion courante, et cela est fort bon, mais il y avait jadis autre chose, qu'il a bel et bien perdu, fasse le ciel que ce ne soit pas sans retour ! Je veux parler de son caractère formel d'initiation mystagogique, du malade tout d'abord au mystère de la souffrance et de la mort, du mourant ensuite à celui de la résurrection et de la vie éternelle, à chaque fois par le *bain* de la réconciliation, par l'*onction des malades* et l'*extrême-onction* qui s'en distingue, puis par le *repas* sacré de la communion clinique ou viatique. La discussion de cette proposition demanderait un article qui dépasserait les limites normales de la recension d'un volume de cent soixante pages et tomberait à côté, puisque aussi bien, le volume en question n'en peut parler. Remarquons seulement que le rituel de la visite n'est pas un recueil de morceaux choisis, utilisable à toutes fins, mais une présentation catéchétique des quatre Évangiles, qui fait pendant à celle du rituel baptismal, comme jadis aussi, près du mourant la lecture successive des quatre passions ou celle aussi fréquente d'un *diatessaron* de la Passion.

A ces suppressions Dom Schmitt ne peut mais. Elles n'empêcheront pas son petit livre de faire beaucoup de bien tel qu'il est. Souhaitons-lui seulement que la prompte nécessité d'un nouveau tirage lui permette sous peu de le compléter et de l'améliorer.

H.-R. Philippeau.

Agenda liturgique « *Alleluia 1954* », par A. Cruiziat et les PP. Liégé, O.P., et Hego, O.F.M. Vie nouvelle, 42, quai Henri-IV, Paris-4e.

« Alleluia 53 » avait été fort critiqué, parce que critiquable, comme toute nouveauté qui cherche sa voie. L'édition 1954, entièrement repensée, est sans conteste une réussite. Deux fascicules semestriels sous une élégante couverture vinyle (édition de luxe en cuir); deux jours à la page, une typographie très élégante sur papier de qualité, une illustration moderne et discrète, des notices ou textes qui aident l'usager à vivre au rythme de la liturgie de l'Église dans sa trame la plus pure. Un carnet y est joint, qui contient des psaumes (trad. Bible de Jérusalem et J. Laisney), prières anciennes, textes bibliques, chants : un choix succinct, mais de très grande densité, pour alimenter une prière personnelle et commune qui va à l'essentiel. Il faut diffuser cet agenda, et en remercier les auteurs.

Jean-Marie Hum.

Ouvrages de Pédagogie religieuse

P. A. Rey-Herme : *Mentalité « religieuse » et perspective pédagogique*. Coll. « Notre monde ». Paris, Téqui, 1952; 120 pp.

Ce qui peut être bon pour le profit spirituel du religieux ou de la religieuse ne conviendra pas nécessairement aux enfants que ceux-ci ont pour mission d'éduquer. Ainsi, par exemple, de l'obéissance conventuelle, laquelle exige, pour être spirituellement valable et se sauver ainsi de l'absurde, le renoncement pleinement *libre* à une volonté *personnelle* déjà épanouie et *consciente* d'elle-même : on ne renonce pas à l'inexistant. L'obéissance demandée à l'enfant qu'on éduque ne saurait être calquée sur le type de l'obéissance religieuse; car nous sommes seulement en présence d'une liberté qui s'éveille et d'une personnalité encore embryonnaire dont il s'agit, tout juste, de favoriser le développement.

Le religieux éducateur devra se garder de la subtile tentation d'extrapoler, de transposer sans nuances les techniques de sa propre vie religieuse dans le domaine de son action pédagogique auprès des enfants. L'auteur — illustrant son exposé de nombreux exemples — applique une réflexion analogue à propos du silence, de l'expression religieuse (= exercices de dévotion, imagerie et chants religieux), de l'austérité affective, d'autres formes d'une certaine ascèse religieuse comme l'anonymat (dans son acception très générale), la surveillance réciproque, l'achronisme (= indifférence à l'égard des événements du temps présent). En tout cela, il ne saurait être question, pour la réussite d'une saine éducation humaine et chrétienne, de déterminer et de fonder son comportement pédagogique d'après un pur démarquage, même à échelle réduite, des pratiques traditionnelles de la vie religieuse.

Ce principe pédagogique se devait d'être développé; on ne fera jamais preuve de trop de vigilance, dans les milieux intéressés, pour en assurer une exacte intelligence et une application franche. Nous trouvons précisément que l'auteur du livre recensé n'assoit pas sa thèse (si opportune) sur les arguments solides qu'elle serait en droit d'appeler. Pour désarmer certaines critiques, fruits d'une lecture trop superficielle, il ne suffit peut-être pas de glisser, par mode évident de précaution, quelques condescendantes clauses de style au début et en fin de volume. Que manque-t-il donc à l'argumentation du P. Rey-

Herme pour avoir l'efficacité convaincante méritée par sa conclusion essentielle ?

1° A lire le livre, ne va-t-on pas penser que la vie religieuse n'offre guère qu'une série d'écueils pour la réalisation d'une vocation éducatrice ? (Je songe à d'éventuels jeunes lecteurs ou lectrices...) Tout un important aspect positif du problème est passé sous silence : les apports proprement pédagogiques d'une existence religieuse *exactement pensée et vécue*. Les déformations, les « monstruosités éducatives », les extrapolations illégitimes, sont d'abord telles au regard du principe fondamental de charité, de souverain respect des personnes, de dévouement désintéressé impliqué par toute vie religieuse consciente de ses requêtes; elles se seraient trouvées plus vigoureusement stigmatisées si, à côté des excellentes raisons psychologiques invoquées, on en avait puisé les motifs de condamnation dans *l'idéal religieux lui-même*. C'eût été facile...

2° A condition, évidemment, de ne pas confondre l'idéal religieux authentique avec certaines de ses expressions trop humaines, voire facilement grimaçantes (faut-il ajouter : sinon même aberrantes ?). On rencontre dans ce livre quelques expressions dont il n'est pas interdit, à tout le moins, de regretter l'emploi sans nuances explicatives, surtout pour un public large et non initié : vg. « minorité » religieuse, vie religieuse qui « brime légitimement » la personnalité...

3° L'auteur nous objectera qu'il n'entrait pas dans son propos d'étudier les exigences *positives* en matière d'éducation d'une vie religieuse correctement conçue, mais seulement de relever quelques déviations pédagogiques couramment constatées aux abords des communautés religieuses. Il est vrai. Mais pourquoi, dès lors, titrer « mentalité *religieuse* et perspective pédagogique » ? Car, en vérité, la « mentalité religieuse » comporte *en droit* et en *exigence permanente* autre chose que le sommaire moralisme qui montre ici sa face rébarbative; et ces techniques d'ascétisme — dont toutes ne sont pas également fondamentales à la vocation religieuse — ne se laissent pas définir en plénitude par telle ou telle forme historique contingente qu'elles ont pu revêtir ici ou là; et, dans le domaine de l' « expression religieuse », serait-il donc essentiel à l'*esprit* de ces Congrégations ou Instituts — ou simplement en conformité avec lui — de se livrer à des pratiques contredisant la piété liturgique ?

4° On peut contester, sans doute, la nécessité que l'auteur croit apercevoir d'une « dualité » étanche (ne lui faisons pas dire « opposition » ou « incompatibilité »..., mais la pente est glissante) entre la pratique de la vie religieuse et l'attitude pédagogique. Il nous semble bien que l'effort spirituel du religieux éducateur doit tendre à résoudre ce dualisme et à abroger cet écartèlement « contre nature ». Une vie spirituelle — une vie tout court — n'est vraiment riche, épanouissante et féconde, que dans la mesure où une certaine *unité* a été réalisée entre, d'une part, les exercices religieux et ascétiques demandés par la Règle et, d'autre part, les activités quotidiennes (manuelles, intellectuelles, pastorales ou pédagogiques) dont cette même Règle nous signifie l'urgence...

Disons donc que le ton aurait pu être plus juste et nuancé dans les

paragraphes traitant de la vie religieuse en elle-même. Une certaine schématisation, un durcissement des traits fera — à tort — songer à quelque désinvolture. Dommage pour les idées valables, répétons-le... Un livre à lire, à discuter... et à récrire.

MARIE FARGUES : *Catéchisme pour notre temps : principes et techniques*. Spes, 1951; 248 pp.

Ce recueil d'études, dont un certain nombre avaient paru antérieurement dans diverses revues, ne se veut pas un manuel complet de pédagogie religieuse. Il constitue cependant un exposé d'ensemble assez cohérent des questions de pédagogie catéchistique les plus étudiées et discutées depuis quelques années. Il n'est pas besoin de souligner la réputation méritée que s'est acquise dans ce domaine l'auteur de ces chapitres.

Après une première partie théorique qui passe en revue quelques grands principes et idées maîtresses du renouveau catéchistique. une seconde partie aborde la pratique : nous y rencontrons plus d'une remarque opportune sur le véritable esprit d'une pédagogie active au catéchisme, des indications intéressantes sur diverses techniques (dessin, chant, mime, système de fiches de travail individualisé, etc.). Grâce à des exemples concrets, bien des catéchistes, arrêtés par un sentiment d'impuissance en face de tant de systèmes pédagogiques, seront encouragés et précieusement éclairés. Ouvrage à conseiller vivement pour ses exposés clairs, ses mises au point nuancées. Notons ici l'intérêt de certains chapitres sur « La liturgie, catéchisme de l'Église » (La liturgie *est*-elle une catéchèse pour les enfants ?), « Le chant », « Le jeu corporel », etc.

Soyons sans illusions excessives : en dépit du cri d'appel lancé par Mme Fargues en conclusion de son beau livre — et où certains ne voudront voir qu'une vision d'avenir au pessimisme trop troublant —, il faudra de nombreuses années encore pour que l'ensemble des catéchismes de paroisses ou d'institutions scolaires s'engagent réellement dans la voie qui nous est ici tracée. Ceux qui sèment aujourd'hui ne moissonneront peut-être pas. Sans doute faut-il, pour comprendre et réaliser pratiquement ce qui est en cause, beaucoup d'amour de la vérité, de courage, d'humilité et de foi. Les livres de Mme Fargues, et quelques autres, nous y aideront.

P. SAUVAGEOT et G. JACQUIN, curés : *L'initiation de l'enfant au Mystère chrétien par la Bible et la liturgie*. Préface du P. Chéry, O.P. Éditions Fleurus, 1952; 144 pp.

Le renouveau actuel de la catéchèse de l'enfance bénéficie de l'incalculable enrichissement que lui valent le mouvement liturgique et les études bibliques en progrès. Il convient, dans cette revue, d'attirer l'attention sur l'ouvrage de MM. Sauvageot et Jacquin : c'est simplement la description concrète et détaillée d'une expérience réalisée

avec des moyens courants, dans des conditions très communes, de façon très empirique, dirions-nous. On y lira un plan de répartition possible des chapitres et questions du manuel national à travers le déroulement de l'année liturgique; des indications pratiques concernant l'utilisation des textes de l'Écriture, du missel... et du « manuel »; des notes d'ordre méthodologique, etc. Tout cela est animé par un esprit : il s'impose de ne pas l'oublier.

Les vingt pages de la fin seront utiles à beaucoup : elles offrent une bonne bibliographie catéchistique actuelle et une liste très variée de chants français à utiliser tout au long de l'année liturgique.

Jeanne-Marie Dingeon : *La prière de l'Église et nos enfants.* Éditions F.C.T.P., 19, rue de Varenne, Paris-7e; 88 pp.

Après une première partie d'ordre didactique sur l'initiation à la prière chez les tout-petits, un choix de beaux textes liturgiques (psaumes, hymnes, oraisons, versets...) est offert aux parents chrétiens et aux éducateurs en guise d'exemples-type de prière : pour les grands moments de la journée chrétienne d'abord, puis pour les diverses étapes de l'année liturgique. Il est juste de signaler combien la plaquette de Mlle Dingeon est pertinente : les conseils pédagogiques concernant la prière du tout-petit, la valeur irremplaçable du geste, le rejet de l'infantilisme niais et de la vulgarité dans le vocabulaire des prières, le sens de la « vérité » des mots et des attitudes, etc., tout cela est excellemment formulé. Ajoutons que les « morceaux choisis » de la deuxième et troisième partie serviront aussi bien pour la prière des moyens et des grands...

Que vienne le jour où les psaumes, et la prière liturgique en général, redevenus familiers et intelligibles aux fidèles dès le jeune âge, remplaceront des nourritures trop fades et moins authentiques, et inspireront la légitime prière privée elle-même!...

P. Laurent, G. Candelier et R. Marot : *Jésus-Christ, notre Dieu et Sauveur.* Coll. « Paroles de Vie »; manuels de religion pour l'enseignement moyen. Liége, Éditions Dessain, 1953; 148 pp.

Premier ouvrage d'une collection qui doit couvrir toutes les classes des humanités; il est destiné, en Belgique, aux classes de sixième des humanités anciennes ou modernes et à la première des écoles moyennes. Dans le contexte du programme français pour le secondaire, ce premier manuel — qui traite du dogme sous forme historique — serait à rapprocher de la classe de cinquième.

On est heureux de constater que le point de départ et le cadre même de l'enseignement doctrinal se veulent conformes au déroulement de l'économie salutaire. La méthode en est plus concrète et vivante. La première des quatre sections du manuel (« Jésus-Christ préparé ») occupe la moitié du volume et constitue, à notre sens,

un remarquable exposé de l'Ancien Testament, succinct et adapté aux jeunes adolescents : Abraham inaugure ces chapitres et Jean le Baptiste les clôt, tandis que les récits et enseignements relatifs aux origines du monde et de l'humanité prennent leur place dans le cadre de la vie de Moïse. Avec la deuxième section : « Jésus-Christ parmi les hommes », ce sont les notions essentielles sur la vie de Jésus, son enseignement, son mystère, la révélation vivante de la Trinité. Toujours dans la même coulée, la troisième section : « Jésus-Christ continué : l'Église », nous offre quatre chapitres sur cette dernière. Enfin la quatrième section s'intitule : « Jésus-Christ plénier : la vie éternelle » et traite des fins dernières.

Le « Retour à la Bible », en quoi l'avant-propos nous montrait, en termes chaleureux, comme la marque spécifique de cette nouvelle collection « Paroles de Vie », ne nous semble pas encore suffisamment réalisé, d'après ce qu'il nous est donné de voir. *Pas une seule fois* dans la première section (et la deuxième n'est guère plus prodigue), nous ne trouvons cités des passages de la Parole de Dieu elle-même ! Regrettons-le vivement : l'exposé historique, fort bien fait, nous porte précisément à désirer le contact direct avec la Bible... Encore, si au long des chapitres et des paragraphes, des références à l'Ancien Testament — à défaut de citations et de quelques extraits des plus belles pages — incitaient et aidaient à la lecture des « paroles de vie »... Mais ce maigre secours nous est aussi refusé !

Chaque chapitre, très clairement composé, s'accompagne d'un questionnaire : c'est vraiment pauvre comme suggestions d'activités pour l'élève... D'autant que ces questions ne s'évadent guère de la sécheresse abstraite des définitions et énumérations. On souhaiterait quelques indications d'exercices personnels, de prières et de résolutions pratiques, de pistes de recherche sur les textes inspirés, et d'abord quelques-uns de ces textes eux-mêmes (psaumes spécialement...).

Rendons hommage à la présentation très soignée de ce manuel aux illustrations agréables et heureusement choisies : cartes géographiques, nombreuses photographies pleine page reproduisant sculptures et peintures.

J. Pihan : *Pour un catéchisme en plein dans la vie.* Paris, Éditions Fleurus, 3e édition; 70 pp.

Réédition de la brochure *Le mouvement C. V.-A. V. et le problème catéchistique.* L'auteur se défend de vouloir, par une confusion totalitariste qui serait très condamnable, absorber l'institution catéchistique dans le mouvement d'enfants. Il importe en effet de retrouver le sens propre de la catéchèse dans l'Église, de lui redonner toute son importance qui est primordiale. Mais le catéchisme-institution doit précisément se réformer, redevenir un vrai catéchuménat, de façon à assurer une véritable initiation au mystère et à la vie de foi, au lieu d'en rester à quelque morne acquisition de notions et de formules. L'auteur, à qui sa position d'animateur du Mouvement

chrétien de l'enfance confère une large autorité, se préoccupe avec raison des rapports que le catéchisme doit entretenir — sauf à demeurer inefficace — avec les milieux de vie réelle de l'enfant, avec les mouvements d'Action catholique. Il convient que catéchistes et dirigeants de mouvements se concertent en vue d'une action basée sur la connaissance de l'enfant et de son milieu, commandée de part et d'autre par des méthodes actives, s'inscrivant dans une vision synthétique et exaltante de la vie chrétienne. Il ne faut pas que l'enfant qui passe du mouvement au catéchisme, ou vice versa, puisse dire : « Ce n'est pas le même bon Dieu ! »

A. DE SAUVEBŒUF : *Nos enfants et la messe*. Coll. « L'Esprit liturgique ». Paris, Le Cerf, 1952; 112 pp.

La Messe, 39 héliogravures 18 × 24, présentées par Mgr LALLIER, évêque de Nancy et de Toul. Éditions Fontenelle, Abbaye de Saint-Wandrille, 1952.

CL. COLIN : *Petit Missel; l'Eucharistie, ou la grande prière d'action de grâces et d'offrande mise à la portée des enfants*. Éditions Catéchistiques d'Épinal, Le Saulcy-Senones (Vosges); 24 pp.

C. ROSSI : *Pour devenir enfant de chœur*. Éditions Saint-Paul, Fribourg et Procure des Catéchismes, 3, rue des Granges, Genève; 48 pp.

Carnet de l'enfant de chœur. Édité par la Commission des catéchismes, 3, rue des Granges, Genève, 1952; 12 pp.

1. Voici un petit livre plein d'expérience et d'à-propos. Ne pas y chercher une étude sur la messe. Il n'en rendra pas moins de très grands services aux prêtres et aux éducateurs chrétiens dans cette importante et si difficile tâche qui consiste à « faire suivre » la messe à des groupes d'enfants — et à la leur « faire vivre » surtout ! Et d'abord l'auteur voudrait avec raison que l'on fît aimer la messe, qu'ensuite on la présentât dans d'exactes perspectives. A peu près tous les problèmes pratiques qui se posent dans un milieu d'enfants à propos de la messe sont abordés et traités avec simplicité, nuances, justesse de vue. Pas de « trucs » infaillibles, de recettes à copier servilement, mais « une méthode pour utiliser les méthodes ». Nous pensons, en particulier, beaucoup de bien des excellentes pages 22 à 26 sur l'état d'esprit de l'éducateur (car c'est sa propre conviction qu'il est le plus urgent de raviver) et sur les principes pédagogiques qui doivent présider à l'initiation à la messe.

On peut regretter, çà et là dans ce livre, l'emploi de quelques expressions plutôt dangereuses : ainsi « messes blanches » (pour désigner les séances de paraliturgie ou réunions d'initiation active à la messe), « la messe est un drame » (surtout avec des enfants, le mot peut évoquer plusieurs idées fausses au sujet de la messe).

2. Ces photos se trouvaient presque toutes dans le *Petit Missel des Frères de Jésus* paru voici trois ans aux mêmes éditions. Elles ont, en général, été prises au Petit Séminaire de Paris par les soins de M. Le Boyer, et c'est la maison Lescuyer et Fils, de Lyon, qui en a assuré la présentation en héliogravure. La série des photos contenues dans la pochette est précédée d'une belle préface de S. Exc. Mgr l'Évêque de Nancy, ancien supérieur du Petit Séminaire de Paris.

Il y a là un bon instrument pour la catéchèse de la messe, encore que ce soit surtout par l'active participation que nous initierons nos enfants au mystère eucharistique... Ces images peuvent néanmoins servir à illustrer les explications didactiques, ou bien à décorer une salle de catéchisme; il sera encore possible d'en tirer un excellent parti sous la forme de « jeux de classement » destinés à contrôler la connaissance des divers moments de la messe.

Sans doute eût-il été souhaitable de montrer davantage, à travers les photographies de la messe, l'aspect « assemblée » du peuple de Dieu qui lui est essentiel : on nous présente, la plupart du temps, un prêtre seul à l'autel, et ce ne sont pas les gentils enfants de chœur ou le peloton étique des quatre ou cinq écoliers apparaissant une fois ou l'autre qui peuvent suggérer une idée exacte et dynamique de la diversité bigarrée du peuple de la messe.

3. Pour enfants de sept-neuf ans. Petit livret très robuste. Une quinzaine d'images des principaux moments de la messe (on commence à l'offertoire seulement) accompagnées de quelques lignes en gros caractères, de style à la fois digne et adapté.

4. Excellent petit manuel de liturgie pratique à l'usage des groupes d'enfants de chœur.

5. Extraits du précédent. Pour une organisation d'un mouvement des enfants de chœur : statuts des groupes, lois des enfants de chœur, les divers échelons à gravir et leurs épreuves probatoires...

Dom Lucien David : *L'Histoire Sainte racontée aux petits*. Éditions Fontenelle, Abbaye de Saint-Wandrille, 1952; 94 pp. Illustrations d'A. Martin.

Du même auteur : *La belle histoire de Jésus*. Même éditeur, 1952; 110 pp. Illustrations de G. Haeusser.

J. Bondallaz : *Histoire Sainte*. T. I : *Les origines du peuple de Dieu*; t. II : *Les luttes du peuple de Dieu*. Paris, Éditions Fleurus. Coll. « Belles histoires et belles vies »; 48 pp. chaque tome. Illustrations de B. Baray.

1. Dom David fait preuve d'un enviable talent de conteur. Sur l'Histoire Sainte et la Vie de Jésus, il a écrit, pour les petits et leurs éducateurs, deux ouvrages d'un style vivant, frais, sans facilités de

mauvais aloi. A propos du volume sur l'Ancien Testament, certains catéchistes estimeront cependant que, dans la sélection et la transcription opérées par l'auteur, la part accordée au merveilleux occupe trop d'importance relative. Cette accentuation appuyée du pittoresque court en effet le risque grave de noyer le sens religieux de ces narrations poétiques ou épiques. Et le danger n'est pas précisément atténué par certaines des illustrations (peu esthétiques !) qui se complaisent dans la hauteur des vagues de la mer Rouge, le serpent et les fruits de la Tentation, ou le gros poisson du prophète Jonas... Il est permis aussi de regretter que les grands prophètes, leur époque et leur message soient réduits à la portion congrue.

2. *La belle histoire de Jésus* témoigne de qualités bien supérieures. Chacun des cinquante récits aboutit à une orientation spirituelle, une petite prière bien adaptée. L'illustration en couleurs de G. Haeusser plaira à juste titre.

3. Les deux albums du P. Bondallaz sur l'Histoire Sainte de l'Ancien Testament conviennent à des enfants plus âgés (jusqu'à douze-treize ans). Chaque tome est constitué par cent soixante-douze dessins accompagnés de textes. L'écueil était de verser dans le genre « illustré d'aventures », avec ce que cela comporte d'équivoque au point de vue de l'intérêt suscité, de risque de profanation aussi. Reconnaissons que les auteurs s'en sont habilement préservés, grâce au ton très religieux — en même temps que très avenant — du récit et à la qualité des illustrations. Un bon nombre de celles-ci sont d'une réelle beauté artistique et témoignent d'un bon souci de vérité documentaire; dans le premier fascicule, la reproduction pêche toutefois par une certaine pâleur et un peu de flou. Soulignons les rapprochements esquissés avec le Nouveau Testament à l'occasion de tel ou tel épisode : on s'élève ainsi au-dessus de la simple anecdote pour amorcer la catéchèse. Réjouissons-nous également de ce que, dans ces deux brochures, les prophètes et leur temps ne sont pas escamotés.

Jean Vignon : *Le Père Champagnat*. Illustrations de R. Rigot.
G. Courtois : *Le Père J.-E. Anizan* (Id.).
Du même auteur : *Saint Jean Bosco* (Id.).
J. Pihan : *Saint François d'Assise*. Éditions Fleurus. Coll. « Belles histoires et belles vies ». Illustrations de F. A. Breysse.

Sans qu'il soit utile d'insister davantage, cette collection imagée de vies de saints se recommande d'elle-même. Les enfants y prendront un plaisir certain et pourront en retirer un bénéfice non moins sûr au point de vue spirituel : *Exempla trahunt*... L'hagiographie pour enfants ne va pas sans problèmes délicats; il en faut saluer les essais heureux de solution.

fr. Vincent Ayel.

Brochures pour favoriser la participation des fidèles à la liturgie

1. *Le baptême des enfants*, 24 pp. *La confirmation*, 16 pp. *Le rituel des malades*, 24 pp. *Le mariage chrétien*, 40 pp. *La liturgie des défunts*, 55 pp. Présentés et traduits par les Bénédictins d'Hautecombe. Labergerie, Paris, 1951.
2. *Le sacrement des malades*, présenté par le P. Gaston Morin, de l'Oratoire. Droguet et Ardant, Limoges, 1950; 30 pp.
3. *Le baptême*, 34 pp. *Le mariage chrétien*, 28 pp. *La liturgie des malades*, 50 pp. Présentés par F. Thys. Les brochures « Paroisse XX^e siècle ». Villers-Saint-Frambourg (Oise).
4. *Le baptême*, présenté par le M. le chanoine Girard. Bonne Presse, Paris, 1950; 16 pp.
5. Mgr Lagrange : *Pro defunctis : allocutions pour les funérailles chrétiennes*. Tardy, Bourges, 1948; 32 pp.
6. Michallat : *La Septuagésime et le Carême*. Coll. « Histoire de la messe et des Temps liturgiques ». Bouchy, Paris, 1952; 56 pp.
7. Marcel Bories : *Ma vie par la Croix*. Desclée et C^ie, Paris, 1952; 114 pp.
8. Paul Blanchart : *Le mystère de la Croix*. « Apostolat liturgique ». Bruges, 1952; 91 pp.

1. Le rituel latin-français, édité par Mame en 1948, et la faculté qu'il donne à l'Église de France d'utiliser partiellement le français comme langue liturgique, ont été une excellente occasion d'intensifier, et en partie de renouveler l'initiation des fidèles aux sacrements de la vie chrétienne.

Parmi les quelques nouveautés éditées à cette occasion, nous sommes heureux de mentionner d'abord cinq brochures présentées par les Bénédictins d'Hautecombe. Leur principal attrait vient sans doute de leur présentation. Sous une typographie aussi claire qu'agréable, les Bénédictins ont eu soin d'éclaircir le maquis dans lequel le texte du rituel bilingue avait caché les différentes étapes de chaque sacrement. Dans ce rituel, en effet, l'architecture générale du sacrement, la progression de ses différents rites ne se manifestent pratiquement que par une numérotation assez sèche et quelques rares titres peu lisibles. De plus, les incessantes parenthèses, indiquant les différentes désinences, selon qu'il s'agit du masculin ou du féminin, du singulier ou du pluriel, rendent pratiquement impossible une lecture correcte pour un ministre qui n'a pas préparé sa lecture. Les Bénédictins d'Hautecombe ont su remédier à ces deux faiblesses, soit en éclairant largement les étapes de l'acte sacramentel par des titres et des sous-titres judicieusement choisis, soit en réduisant au minimum les hésitations des formules.

Enfin, un ingénieux et minutieux système de filets marginaux permet de repérer, à première vue, ce qui doit être dit en latin et ce qui peut l'être en français. Signalons simplement à ce sujet deux petites erreurs. Dans *Le rituel des malades*, les deux oraisons de la page 18 peuvent aussi se dire en français,

à condition qu'elles aient été dites d'abord en latin (comme celle qui les précède, pp. 16-17). — Dans *Le mariage chrétien*, page 4, la formule *Ego conjungo vos* ne peut se dire en français que si la bénédiction nuptiale se fait en dehors de la messe, avec indult (cf. *Rituale parvum*, Mame, 1951, p. 7, 4°). Mais ce ne sont là que des détails.

C'est déjà beaucoup d'avoir un texte clair et agréable à lire, mais il y a plus : quelques brefs commentaires, quelques rappels évangéliques, situent les actes principaux des sacrements à leur vraie place, dans la vie du Christ et celle du chrétien. Pour le baptême, quelques indications rapides nous rappellent qu'autrefois ces cérémonies étaient étalées sur toute la durée du Carême, et le seul fait de rappeler cela est très utile pour la compréhension de ce sacrement dont parfois on trouve longues et fastidieuses les diverses répétitions (spécialement pour les interrogations et les exorcismes), répétitions plus sensibles maintenant qu'elles sont bloquées en une seule cérémonie. Peu d'explications sont nécessaires au texte, simplement parce que le texte est mis en valeur. Une rigoureuse fidélité au rituel latin-français officiel assure le célébrant qu'il peut suivre sans crainte ce texte. Il n'est pas fait cependant pour lui, mais pour les fidèles, car divers gestes du ministre y sont passés sous silence, et on peut le regretter, car il n'eût pas fallu grand chose pour le compléter, et les fidèles eux-mêmes auraient gagné parfois à plus de précision. Il reste cependant que nous ne saurions trop recommander la diffusion de ces magnifiques petites brochures.

2. Répondant au même souci, voici la brochure du P. G. Morin, *Le Sacrement des malades*. Il est urgent d'insister sur l'importance de ce sacrement. Le P. Morin le fait clairement, chaleureusement, tant dans sa préface qu'en cours d'explication des textes (explication plus abondante, et parfois plus claire, que celle des Bénédictins d'Hautecombe). Ici, en regard du latin, et selon le texte officiel, n'est mis en français que ce qui peut être dit en français, les autres textes étant traduits en petites italiques. Comme pour *Le rituel des malades*, il eût été bon de signaler que les trois dernières oraisons se disent d'abord en latin.

3. Les introductions de l'abbé Thys, assez abondantes, sont très sûres et très fermes en ce qui concerne la théologie et la pastorale de ces deux sacrements. Présentation assez sévère, mais claire. Regrettons seulement qu'il n'ait pas utilisé la traduction officielle du rituel latin-français. Car, même si ces brochures sont faites pour les fidèles et non pour le ministre, il eût mieux valu, semble-t-il, donner le texte officiel, que seul, le cas échéant, le ministre du sacrement peut utiliser. Pour compléter *La liturgie des malades*, il eût été utile aussi d'ajouter les prières des agonisants, que l'auteur cite sans les donner; la brochure eût été plus complète, et plus utile aux fidèles, qu'il incite lui-même à dire ces prières pour leurs malades.

4. Faite sans doute à l'usage de sa paroisse ou de son doyenné, la brochure de M. le chanoine Girard nous prouve son souci pastoral : « Ennemi des interprétations fantaisistes, ce petit travail ne veut qu'aider à mettre fidèlement en œuvre la consigne du Rituel romain. » Il le suit de très près, tout en éclairant lui aussi le déroulement des rites. Avec cette brochure, les baptêmes en paroisse doivent prendre leur vrai sens « catholique ».

5. Voici, non pas un rituel proprement dit, mais un bref commentaire des diverses cérémonies des défunts, diversifié selon que le célébrant est seul, ou assisté d'une lecteur. Les funérailles sont souvent, dans nos paroisses, une des rares cérémonies religieuses où l'on puisse atteindre les chrétiens, et à un moment où ils sont, à cause de leur douleur, plus réceptifs à la parole divine. C'est le moment de leur rappeler le sens de leur vie. Les textes que nous

donne l'auteur sont faits, semble-t-il, pour les curés, souvent trop pressés ou trop habitués à ces cérémonies, et non pour les fidèles. Il suffira d'y puiser largement et d'adapter à l'auditoire.

6. La brochure de M. l'abbé Michallat répond à un autre besoin : faire saisir à nos fidèles la profonde richesse liturgique et spirituelle du Carême et de la Semaine sainte. Sa bibliographie est abondante. Mais, comme les fidèles ne peuvent aller directement à ces sources, il a su en tirer un faisceau de notes historiques et liturgiques très fourni. Les fidèles gagneront à voir, à travers ces brèves pages, que les « stations » de Carême, qui souvent les étonnent, sont autre chose que des reliques d'un temps révolu. On voit bien, dans ces pages, l'ardente vitalité de l'Église des premiers siècles pendant cette période de Carême, toute tendue vers la réalisation de son salut, par la mort et la résurrection du Seigneur. On est heureux de retrouver dans ces pages, à côté du caractère pénitentiel du Carême, son caractère christologique, qui n'est pas moins important. Si le premier, au cours des siècles, s'est amorti, le second ne peut changer. On y retrouve entre autres les diverses étapes et scrutins des catéchumènes, que signalaient les brochures recensées plus haut, sur le baptême, et, pour les baptisés de l'année précédente, la préparation de la « Pâque annuelle », *pascha annotinum*, célébrée, comme anniversaire du baptême, le lundi après Quasimodo. Pour tous enfin, « le but du Carême est de nous faire participer au mystère rédempteur, sous la conduite de l'Église, qui agit par ses rites et par ses prières ». A côté des notes historiques, quelques mots sur l'Épître, l'Évangile, et certaines lectures de chaque « station » montrent bien comment se réalise cette conduite de l'Église. Précieux travail, qui nous fait attendre avec impatience les quatre autres brochures que nous annonce l'auteur pour compléter son tour d'horizon des temps liturgiques.

7. Avec *Ma vie par la Croix*, de M. l'abbé Marcel Bories, c'est un retour à la source des sacrements que nous effectuons : « Les sacrements viennent de Jésus Rédempteur. La Rédemption c'est la mort sur la Croix » (Mgr Salièges, Préface du livre). L'auteur s'est fondé sur cette vérité essentielle pour essayer de découvrir, à travers les quatorze étapes du Chemin de la Croix, la source de chacun des sept sacrements. L'idée est assez originale, et, comme le remarque l'auteur lui-même dans son introduction, « on pourrait croire que des Chemins de Croix sur les sacrements sont une construction artificielle, sans aucun rapport avec la réalité ». Nous n'irons pas jusque-là, car il est bien sûr, et urgent de le rappeler, comme le fait Mgr Guerry au sujet du *Directoire pour la pastorale des sacrements*, qu'il y a un lien de causalité entre le sacrifice rédempteur du Christ et les sacrements qu'il nous a laissés. Mais nous ne pensons pas pour autant que chacune des étapes du Chemin de la Croix puisse être considérée isolément, et rattachée à chacun des sacrements. Et de fait cela amène nécessairement un caractère artificiel à certaines stations (qu'on pense par exemple aux diverses adaptations des trois chutes de Notre-Seigneur, dans chaque Chemin de Croix) et parfois même certaines erreurs : ainsi, pour l'Eucharistie, la première station (p. 34) fait un parallèle entre Jésus en prison, insulté et abandonné, et le Saint-Sacrement, qui est pour lui une nouvelle prison, où il s'est fait « prisonnier de notre amour ». Cette idée, au sujet du Très Saint-Sacrement, n'est pas très théologique, et il est typique de noter que l'office du Très Saint-Sacrement, qui ne le signale pas une seule fois, donne au contraire comme invitatoire : « Christum Regem adoremus *dominantem gentibus*, qui se manducantibus dat spiritus pinguedinem. » De même, pour la confirmation, à la deuxième station (p. 19), le « soufflet » donné par l'évêque au confirmand, avec la parole qui le précise (*Pax tecum*) est beaucoup plus un signe amical et de confiance qu'une annonce de souffrances et d'humiliations.

L'auteur d'ailleurs semble avoir saisi cette difficulté d'une adaptation trop précise, car il dit bien dans son introduction que « chacun de ces exercices suppose une réunion préparatoire où aura été exposée dans ses grandes lignes la doctrine du sacrement ». C'est en effet très nécessaire. Ceci dit, et compte tenu de la réserve que nous avons faite, il reste que ce texte dénote une profonde et cordiale pénétration des mystères de la Croix et des sacrements. Nous sommes sûrs, pour l'avoir utilisé nous-même en partie dans un Chemin de Croix d'Action catholique, que les fidèles trouveront là un très riche aliment de leur vie spirituelle.

8. Voici une « dramaliturgie par jeux et personnages », pour le Jeudi saint et pour le Vendredi saint. Écrite dans le cadre de la paroisse de l'Haÿ-les-Roses, et pour le milieu de cette paroisse, comme *Le jeu du pain sacré*, du même auteur (Éd. du Levain, Paris, 1950), elle représente un essai dont l'auteur lui-même précise les caractéristiques, dans un article de *Paroisse et Liturgie*, 1951, n° 6. On lira avec profit cet article, pour saisir la pensée exacte et le but que vise l'auteur. Il se situe, avec cette œuvre, entre la paraliturgie pure (adaptation française de la liturgie catholique) qui n'a sa place qu'à l'église, et le théâtre sacré (mystère ou miracle) qui a sa place au théâtre ou sur le parvis de l'église. Il s'agit d'un « jeu dramatique et méditatif qui s'efforce d'atteindre les buts de la paraliturgie par des moyens d'action sur la foule inspirés d'une technique théâtrale », une reprise moderne du drame liturgique, né de la liturgie au cœur du Moyen-Age, et dont nous possédons encore quelques morceaux. L'auteur ne se dissimule pas les difficultés de l'entreprise, tant du point de vue introduction du théâtre dans l'église, équilibre entre les textes sacrés et des dialogues « additionnels », rôle du meneur de jeu, que du point de vue, pour les fidèles, d'un véritable enseignement religieux sous son angle sensible et poétique. Il nous semble que son ouvrage répond bien aux conditions qu'il nous dicte lui-même dans *Paroisse et Liturgie*. Les textes évangéliques sur la Cène et la Passion de notre Seigneur sont assez riches et vivants par eux-mêmes pour qu'il s'efface le plus possible devant eux. Il le fait avec sobriété, tout en sachant mettre de temps à autre un élément nouveau qui renforce les textes liturgiques utilisés et nous oblige à les pénétrer (je pense, par exemple, à l'introduction de Judas dans le groupe des apôtres, l'introduction du tentateur dont on sait qu'il sera l'artisan « de la machination de félonie qui conduira Jésus jusqu'à l'inévitable Croix »).

La sobriété des gestes et des mouvements donne à ce mystère une ambiance méditative qui nous semble bien venue. Mais nous ne saurions trop recommander à ceux qui voudront monter le mystère, de s'imprégner, non seulement des textes évangéliques dont il est l' « écrin », mais encore de toutes les indications que donne l'auteur lui-même dans l'article cité. Ce n'est pas pour rien qu'il préfère toujours tenir lui-même le rôle de meneur de jeu, car il est sûr que la réalisation en est délicate, et « il y faudrait une manière de perfection pour servir honorablement l'aspect cérémoniel et quasi rituel d'une dramaliturgie ».

M.-René Bonnet, O. P.

A TRAVERS LES REVUES

L'église, lieu de la liturgie.

La Suisse alémanique donne actuellement l'exemple à toute la Chrétienté par la beauté et le nombre de ses églises modernes. Dans le fascicule que *L'Art d'Église* de Saint-André-lez-Bruges leur consacre, le grand architecte Hermann Baur situe son œuvre par rapport à l'assemblée liturgique [1] :

> L'idée de la communauté qui se groupe autour de l'autel est devenue déterminante du plan de nos églises. La vue sur l'autel y devient libre et sans obstacles. L'autel lui-même se rapproche de la communauté; il reçoit une place dégagée et son emplacement est mis en évidence par une lumière bien étudiée. Les superstructures, les retables ont disparu partout; il ne reste plus que l'autel du sacrifice : mais celui-ci est bâti en pierres de prix et relevé de sculptures qui enrichissent son langage symbolique.

Ces dernières indications sur l'autel n'entendent naturellement pas être exclusives, comme le montre le bel autel consacré récemment à Saint-Nicolas de Lugano lors du Congrès liturgique international, autel qui se conforme fidèlement aux indications de l'encyclique *Mediator*.

> Une question est actuellement au centre des discussions : le tabernacle ne serait-il pas mieux à sa place et de manière plus digne sur un autel séparé, de façon à faire ressortir le double aspect de l'Eucharistie : d'une part, l'autel du sacrifice qui demeure dépouillé jusqu'au moment où l'on dresse la table du Repas, et, d'autre part, la sainte Réserve qui peut recevoir à tout moment les hommages de notre adoration ?

Le grand architecte suisse a inclus dans ses plans d'églises des chapelles spécialement conçues pour la célébration de la messe devant la communauté réduite des jours de semaine. On peut se demander si ces chapelles, si belles et si recueillies, ne vérifient pas la clause du canon 1268 : *nisi aliud venerationi et cultui tanti sacramenti commodius et decentius videatur.*

> Connexe au dégagement de l'autel est l'idée très vénérable et ancienne du baldaquin qui couvre l'autel et exprime le respect qui lui est dû... La

1. H. Baur, *Le Renouveau de l'architecture religieuse en Suisse*, dans *L'Art d'Église*, 1953, p. 216.

chaire a quitté la nef : la place d'où est distribuée la Parole de Dieu est de nouveau l'ambon qui, par la proximité de l'autel, exprime sa relation avec l'action qui s'y déroule... C'est enfin un vœu particulièrement actuel d'amener l'architecture, la peinture et la sculpture à une nouvelle synthèse. Les formes, dépouillées d'ornements, de la nouvelle architecture, appellent manifestement un complément avant tout de décoration plastique. Mais ici aussi, il importe de recommencer absolument à nouveau, aussi quant aux thèmes de cette décoration que du point de vue de sa forme même.

Au sujet du thème, on se pose avant tout la question de savoir quelles représentations il convient de placer sur le mur au-dessus de l'autel. Nous pensons que ce n'est pas l'endroit pour des représentations de la vie terrestre du Seigneur ni des saints, mais bien plutôt pour des thèmes de nature statique, qui soient capables en quelque sorte d'irradier sur l'ensemble de l'année liturgique...

La concélébration du jeudi saint.

Lyon seul l'a conservée, mais elle a été pratiquée jusqu'à la Révolution dans plusieurs cathédrales de France. Le spécialiste de la liturgie chartraine, le chanoine Y. Delaporte, apporte sur ce point des détails nouveaux [2]. L'Ordinaire de Chartres du XIII[e] siècle fait allusion à la concélébration du jeudi saint :

« *Sex presbyteri cum eo (cum episcopo)... dicunt orationem et cetera insimul...* » Et un peu plus loin : « *Provideant tamen presbyteri ut in hac die tantum de corpore xristi consecrent ut sufficiat in crastino.* » C'est aux prêtres qu'il appartient de veiller à ce que l'espèce du pain qu'ils vont consacrer, conjointement, bien entendu, avec l'évêque, soit en quantité suffisante pour permettre l'accomplissement des rites du lendemain...

La messe du jeudi saint est décrite tout au long dans la *Manière d'administrer les saints sacrements de l'Église* (1580) de notre évêque Nicolas de Thou. A la suite de la rubrique *Episcopus cum presbyteri dicet alta voce* sont indiquées en incipit toutes les prières du canon.

On est encore mieux renseigné par un cérémonial manuscrit de la fin du XVII[e] siècle, paraissant l'œuvre du chanoine Estienne († 1723) et accompagné d'annotations du chanoine Brillon († 1729). Ce cérémonial concerne uniquement la messe du jeudi saint. Nous y relevons le passage suivant : « L'offertoire étant faite, l'Evesque et les prebstres continuent la messe. » « Tous ensemble disent tout », a eu soin de préciser l'annotateur [3].

L'historien chartrain Challine († 1678) mentionne cette cérémonie qui, dit-il, est « la plus belle qui se fasse, non seulement en France, mais dans toute la chrétienté, après Rome ». La messe « est célébrée par l'évêque avec six archidiacres, tous à l'autel, trois diacres, trois sous-diacres, deux acolytes, deux aumôniers et autres, au nombre de vingt-deux ou vingt-quatre personnes à l'autel [4] ».

2. *La concélébration du jeudi saint dans l'ancienne liturgie chartraine*, dans *La Voix de Notre-Dame de Chartres*, octobre 1953, pp. 120-121.
3. Arch. départ. d'Eure-et-Loir, G 446.
4. *Recherches sur Chartres*, Chartres, 1918, p. 193.

Le chanoine Delaporte cite aussi une description plus connue de Dom de Vert :

> Les six archidiacres, célébrant conjointement avec l'évêque, chantent avec lui la Préface, le *Pater*, etc., se tournent ensemble vers le peuple et disent ensemble *Dominus vobiscum*, ont chacun un Missel devant soy sur l'Autel, font les bénédictions comme l'évêque, consacrent avec lui l'Hostie qu'il tient seul et communient de sa main sous les deux Espèces[5].

On voit qu'il y a ici synchronisation et non plus symphonie. Le louable désir d'associer le plus possible les concélébrants à l'évêque a fait perdre de vue la signification si profonde de la concélébration romaine, laquelle exprime mieux qu'aucune autre à la fois l'unicité du sacerdoce du Christ, symbolisée par le célébrant principal (normalement l'évêque), et sa diffusion dans une multitude de prêtres, les concélébrants subordonnés.

Pierre-Marie Gy.

5. *Explication des cérémonies de l'Église*, I, 1741, p. 362.

FEU LE CONGRÈS DE CHARTRES

Eh oui! le congrès de Chartres n'a pas eu lieu! Ce congrès que nous préparions depuis si longtemps et dont le programme, imprimé mais inutile, témoigne d'une grande richesse : conférences, célébrations liturgiques, carrefours nombreux (plus de trente), concerts, expositions, tout cela était très alléchant et aurait attiré beaucoup de monde. Nous le savons non seulement par les inscriptions déjà reçues, mais plus encore par les regrets que nous exprimèrent des équipes entières de séminaristes ou de prêtres qui, voulant venir en autocar et loger sous la tente, avaient jugé superflu de nous avertir longtemps à l'avance...

Pourquoi cette suppression ? Parce que Chartres, qui n'est pas une très grande ville (26.422 habitants[1]), aurait eu besoin d'un effort génial d'organisation pour recevoir, loger, coucher (ailleurs qu'en dortoir ou à 25 kilomètres — à vol d'oiseau — de la cathédrale), nourrir (trois fois par jour autant que possible) la masse de pèlerins que nous lui amenions[2]. A la fin de juillet nous avons constaté d'une manière indubitable que si toute la partie doctrinale, artistique, liturgique, pédagogique du congrès était parfaitement prête, il n'en était nullement de même pour la partie matérielle. Que faire ? Laisser venir les congressistes ? (Certains nous ont écrit qu'ils étaient

1. Cf. *Dictionnaire national des communes de France et d'Algérie, colonies françaises, pays de protectorat et à mandat*, 16e édition, Paris, 1950, *sub v°*, p. 190 *a*.

2. A ce sujet qu'on veuille bien ne pas accuser le C.P.L. d'imprévoyance. Nous n'avons pas décidé *a priori* que le Congrès aurait lieu à Chartres. Nous avons demandé aux intéressés s'ils pouvaient envisager la réception de trois mille congressistes, et nous n'avons annoncé le Congrès qu'après avoir obtenu une réponse affirmative.

prêts à faire 100 kilomètres à pied, à coucher à la belle étoile, à se nourrir de pain sec et d'eau claire.) Ventre affamé n'a pas d'oreilles, et tête sans sommeil est incapable d'attention et de belle humeur. Réduire le congrès à trois ou quatre centaines de participants ? Ceux qui nous ont proposé cette solution n'étaient pas prêts à céder leur place. Transporter le congrès dans une autre ville ? Un mois avant son ouverture, ç'aurait été possible avec un effort prodigieux de réorganisation, à condition que ce mois n'eût pas été celui d'août, pendant lequel toute vie normale est suspendue par les vacances (sans parler des grèves, que nous n'avions pas prévues, certes, et qui nous auraient mis dans un embarras inextricable).

La suppression était donc la seule solution possible. Nous l'avons annoncée de notre mieux, et nous devons une grande reconnaissance à la presse, notamment à *La Croix*, qui nous a aidés très obligeamment à publier ce « faire-part ».

La réaction de nos amis, connus et inconnus, a été extrêmement touchante par sa rapidité, sa cordialité, la désolation sincère, les paroles de confiance et d'encouragement qui nous ont été prodiguées. Alors que nous pensions enterrer purement et simplement ce congrès mort-né, en nous contentant de publier les principales interventions, on nous a unanimement adjurés de reporter ce congrès en un autre lieu, à une autre date, mais tel quel, et le plus tôt possible.

Nous ne demandions qu'à en être persuadés. D'autant plus que le motif donné, pour authentique qu'il soit, a paru incroyable à un grand nombre. On a soupçonné, sous ce qu'on prenait pour un prétexte, des motifs graves et impossibles à publier : semonce de la hiérarchie, défiance de Rome, divergences doctrinales entre les membres du C.P.L., volonté de torpiller un congrès qui devait répandre les psaumes en français (on oubliait que notre congrès comporterait deux messes pontificales, trois vêpres pontificales, la célébration quotidienne et strictement liturgique — donc en latin — de laudes, tierce, sexte, none et vêpres). Disons-le très nettement, pour qu'on n'y revienne pas : ces motifs mystérieux n'ont jamais existé ailleurs que dans certaines imaginations. Le

C.P.L. n'a reçu ni avertissement, ni mise en garde, ni blâme; il n'a souffert d'aucune division intestine.

Faut-il en donner des preuves si les affirmations ne suffisent pas ? Quelques jours après la date prise pour le congrès de Chartres se tenait à Lugano la troisième rencontre internationale d'études liturgiques[3], dont les invitations étaient signées de l'Institut liturgique de Trèves, du Comité diocésain d'Action liturgique de Lugano, et du C.P.L. A cette réunion se sont rendus quinze évêques de diverses nations, LL. ÉÉ. les cardinaux Ottaviani, assesseur du Saint-Office, et Frings, archevêque de Cologne (S. Ém. le cardinal Lercaro, empêché, a cependant donné une conférence enregistrée), et le Rme P. Antonelli, rapporteur à la section historique de la Congrégation des Rites.

Peu après l'annonce de la suppression du congrès, S. Exc. Mgr Richaud, archevêque de Bordeaux (un de nos plus anciens et fidèles amis), nous offrait de prendre le congrès dans sa ville épiscopale; bientôt nous parvenait une offre semblable de S. Exc. Mgr Villepelet, évêque de Nantes, tandis qu'une démarche de notre part recevait le meilleur accueil de S. Exc. Mgr Chappoulie, évêque d'Angers. Faut-il dire quelle gratitude respectueuse nous avons pour tant de bienveillance ?

Il est donc évident que nous devons reprendre notre congrès, dont le sujet est plus que jamais actuel dans les circonstances présentes, où la pastorale missionnaire se voit sans doute soumise à une révision de ses méthodes qui ne peut faire disparaître l'urgence de la tâche de rechristianisation des masses.

Mais sous quelle forme le congrès de Chartres ressuscitera-t-il ? Il nous est impossible de le dire immédiatement. Le reprendre au plus tôt est vite dit : on ne rassemble pas un congrès de cette importance en dehors des vacances. Cela nous met donc au printemps de 1954. Or le congrès de l'Union des Œuvres (sur un sujet qui ne peut manquer d'intéresser nos amis : la prédication) se tient à Montpellier pendant la semaine de Pâques. Pen-

3. *La Maison-Dieu* en donnera le compte rendu dans son prochain Cahier.

dant l'été auront lieu un congrès marial national à Lyon, d'importantes fêtes mariales à Lourdes, la consécration de la basilique de Lisieux. En maintenant notre congrès, nous risquerions de faire tort à ces importantes manifestations, de nous faire tort à nous-mêmes, de plonger nos amis dans une douloureuse (et onéreuse) perplexité.

Qu'on veuille bien nous faire confiance et patienter. Nous ne lâcherons pas notre congrès. La suppression de Chartres nous a fait découvrir, avec émotion, que nous avions encore plus d'amis, et plus attachés, que nous ne le croyions. La confiance qu'ils nous ont manifestée nous impose des devoirs que nous ne voulons pas trahir. Après la réunion annuelle du Comité directeur du C.P.L. nous publierons les décisions prises qui devront, en respectant les intérêts d'autres manifestations, répondre à l'attente de ceux qui, depuis le congrès de Lyon, tenu voilà déjà six ans, attendent du C.P.L. le réconfort d'un rassemblement important à la fois par sa masse, par les idées qu'il mettra en lumière, par l'impulsion qu'il donnera à la pastorale liturgique de notre pays et de notre temps.

LE C.P.L.

NOTE ADMINISTRATIVE

Nous prions tous les inscrits au congrès de Chartres de bien vouloir nous excuser pour le retard produit dans les remboursements. Ce retard est dû principalement à la grève des postes qui a apporté (et apporte encore) des perturbations, en particulier dans le règlement des mandats. Nous nous permettons de vous signaler deux exemples de retard entre bien d'autres : les carnets de chèques demandés par le C.P.L. avant la grève lui sont parvenus le 7 septembre; — un chèque postal venant de Belgique et daté du 20 août a été proposé en paiement au C.P.L. le 18 septembre. Veuillez croire que nous regrettons vivement de vous avoir doublement gênés par la suppression du congrès.

LIVRES REÇUS

L'Ancien Testament et les chrétiens. Éd. du Cerf, Paris, 1952; 240 pp.

Bardy (E.) : *Le Saint-Esprit en nous et dans l'Église*, d'après le Nouveau Testament. Albi, 1950; 230 pp.

Bardy (G.) : *L'Église et les derniers Romains.* Éd. Robert Laffont, Paris, 1948; 299 pp.

Blanchart (P.) : *Le mystère de la Croix; dramaliturgie par jeux et personnages pour le temps de la Passion.* Abbaye Saint-André de Bruges, Belgique; 96 pp.

Confiteor. Éd. Foyer Notre-Dame, Bruxelles, 1952; 96 pp.

Courtois (G.) : *Face au Seigneur.* Éd. Fleurus, Paris, 1952; 256 pp.

Courtois (G.) : *L'heure de Jésus.* Éd. Fleurus, Paris, 1952; 224 pp.

Daniélou (J.) : *Les anges et leur mission.* Chevetogne, Belgique, 1952; 156 pp.

David (L.) : *L'Histoire sainte racontée aux petits.* Éd. de Fontenelle, Abbaye de Saint-Wandrille, 1952; 90 pp.

David (L.) : *La belle histoire de Jésus.* Éd. de Fontenelle, Abbaye de Saint-Wandrille, 1952; 110 pp.

Deutscher Psalter, der Übersetzung von Romano Guardini. Kösel-Verlag, München, 1950; 255 pp.

Le Dimanche et sa célébration, deuxième semaine d'études liturgiques de Luxembourg. Origer, Luxembourg, 1952; 136 pp.

Duhr (J.) : *Le dogme de l'Assomption de Marie.* Supplément du *Précis de Théologie dogmatique* de Mgr B. Bartman. Salvator-Casterman, 1952; 24 pp.

Eusèbe de Césarée : *Histoire ecclésiastique*, trad. et annotations de Gustave Bardy. Éd. du Cerf, Paris, 1952; l. I-IV, 44 op., 1350 pp.

Gelin (A.) : *Jérémie.* Éd. du Cerf, Paris, 1952; 200 pp.

Grégoire le Grand : *Morales sur Job*, trad. de Dom André Gaudemaris; intr. et notes de Dom Robert Gillet. Éd. du Cerf, Paris, 1952; 268 pp.

Henze (C.) : *Quatriduum exercitiorum spiritualium pro sacerdotibus.* Centro Editoriale Redentorista, Rome, 1952; 170 pp.

Héris (Ch.-V.) : *Spiritualité de l'amour.* Éd. Siloé, Paris, 1951; 344 pp.

Jaegher (P.) : *Le Seigneur est ma joie.* Apostolat de la Prière, Toulouse, 1952; 248 pp.

Jungmann (J.-A.) : *Missarum solemnia.* II. *Explication génétique de la messe romaine.* Aubier, Paris, 1952; 384 pp.

Leen (E.) : *La Pentecôte continue.* Le Saint-Esprit et son œuvre dans nos âmes, trad. de l'anglais par Julien Peghaire. Éd. Fides, Paris, 1952.

Lippert (P.) : *Lettres à un jeune moine*, trad. par Pierre Lorson, S. J. Beyaert, Bruges, 1952; 196 pp.

La Liturgie de saint Jean Chrysostome. Éd. de Chevetogne, 1952; 64 pp.

Livret de famille catholique. Éd. Aubert, Marseille, 1951; 32 pp.

Lucien-Marie de Saint-Joseph : *La communion dans l'attente.* Éd. du Seuil, Paris, 1952; 140 pp.

Macgregor (G.) : *Les frontières de la morale et de la religion.* Éd. Montaigne, Paris, 1952; 190 pp.

Manuel paroissial. Casterman, Tournai, 1952; 454 pp.

Marmion (C.) : *Le Christ, idéal du prêtre.* Éd. de Maredsous, 1951; 400 pp.

Mélanges Jules Lebreton, I-II. 1952; 480 pp.

Monier-Vinard (P.-H.) : *Le Sacré-Cœur, d'après l'Écriture et la théologie.* Apostolat de la Prière, Toulouse, 1951; 158 pp.

Monléon (J. de) : *Les XII degrés de l'humilité. Commentaire ascétique sur le chapitre* vii *de la Règle de saint Benoît.* Éd. de la Source, Paris, 1951; 336 pp.

Newman (J. H.) : *The new Eve.* Newman bookshop, Oxford, 1952; 96 pp.

Nys (A.) : *Le catéchisme à la maison.* Woluwe, Bruxelles; 88 pp.

Les Paraboles, commentaires de M. Philibert, ill. de Sr Christiane-Marie. Éd. Siloé, Paris, 1952; 91 pp.

Pinard de la Boullaye : *Exercices spirituels selon la méthode de saint Ignace.* Beauchesne, Paris; t. II : *Retraites,* 1951, 350; t. III : *Retraites et triduums,* 1952, 324 pp.

Pinsk (J.) : *Spes gloriae. L'espérance de la gloire,* trad. de l'allemand par Simone et François Schiff. Éd. Alsatia, Paris, 1942; 257 pp.

Plagnieux (J.) : *Saint Grégoire de Naziance théologien.* Éd, franciscaines, Paris, 1951; 470 pp.

Ponsard (P.) : *Le chemin de la Croix.* Éd. Fleurus, Paris, 1952; 46 pp.

Ponsard (P.) : *Essai sur la prière.* Éd. Fleurus, Paris, 1952; 78 pp.

S. Thomae Aquinatis : *Super Evangelium St. Matthei lectura,* cura P. Raphaelis Cai, O. P Marietti, 1951; 430 pp.

Soubigou (Mgr), Blond et Catta (Chan.), Gerlaud et Holstein (R. P.) : *La sainteté de la Mère de Dieu. Téqui,* Paris, 1952; 120 pp.

Valensin (A.) et Huby (J.) : *Évangile selon saint Luc.* Beauchesne, Paris, 1952, 4e éd.; 486 pp.

Verdier (J.) : *Problèmes modernes, réponses chrétiennes.* Éd. de l'École, Paris, 1952, IIe fasc.; 102 pp.

Wagemans (L.) : *Tananarive. La banlieue rouge.* Apostolat de la Prière, Toulouse, 1951; 110 pp.

Le gérant : Claude Roguet, 29, boul. Latour-Maubourg.
Imprimerie Aubin, Ligugé (Vienne). — 10-53.